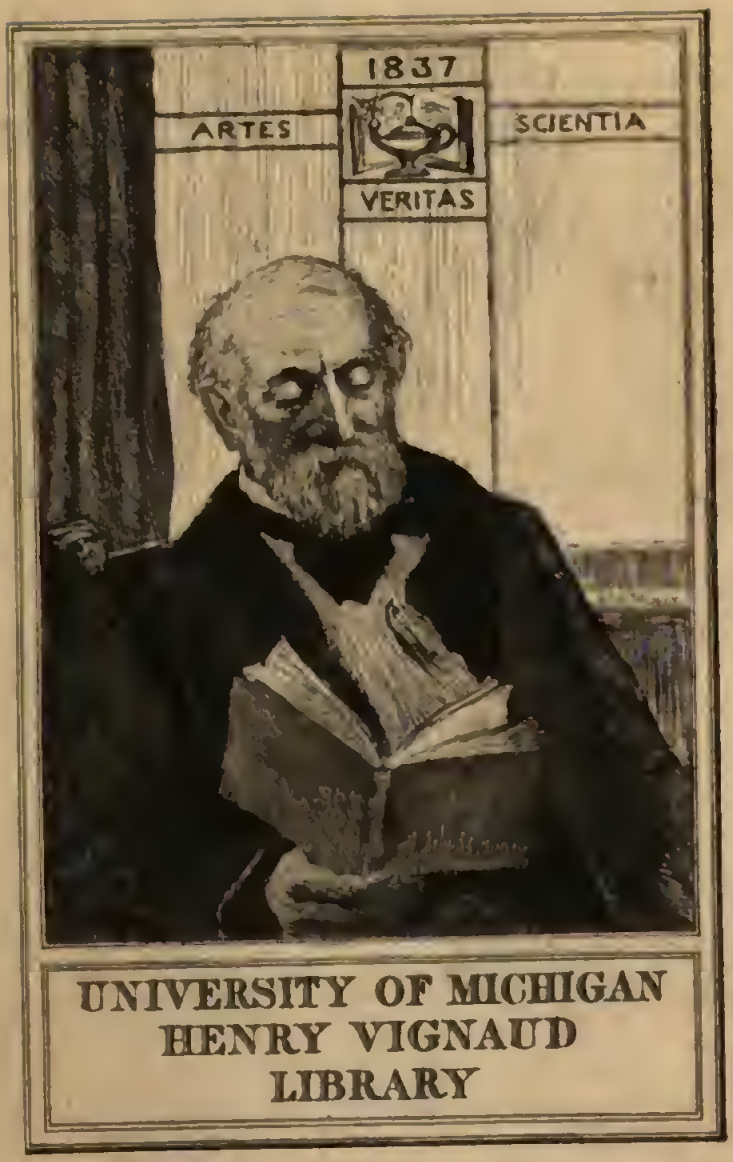
A 686,663



UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY

B
793
.R391

Legrand

B
793
.R391

DE LA

PHILOSOPHIE

ALLEMANDE

Digitized by Google

Ouvrages du même auteur :

ESSAIS DE PHILOSOPHIE, 2 volumes in-8, 15 fr.
ABÉLARD, 2 volumes in-8, 15 fr.

IMPRIMERIE DE H. FOURNIER ET Cie, RUE SAINT-BENOIT, 7.

Digitized by Google

DE LA

PHILOSOPHIE

ALLEMANDE

RAPPORT

A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

PRÉCÉDÉ D'UNE

INTRODUCTION

SUR LES DOCTRINES

DE KANT, DE FICHTE, DE SCHELLING ET DE HEGEL

PAR C.te DE RÉMUSAT

MEMBRE DE L'INSTITUT

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

QUAI DES AUGUSTINS, 19

1845

Vignaud Lib.

PRÉFACE.

I.

La philosophie allemande vient de parcourir une période comparable peut-être au demi-siècle qui suivit dans la Grèce l'école de Socrate. Kant est l'auteur de ce grand mouvement. Sa vie modeste n'offre rien qui s'élève jusqu'au tragique héroïsme du fils de Sophronisque, quoique sa vertu fût aussi pure; mais son génie original l'égale presque aux plus grands noms de l'histoire de la pensée. C'est lui qui plus résolument qu'aucun autre a réalisé cette idée des modernes, que l'esprit de l'homme, en lui-même, isolé de tout ce qu'il réfléchit, de tout ce qu'il atteint, de tout qu'il suppose, est l'objet pur de la philosophie. La science ainsi comprise est tout ensemble étroite et profonde. Elle donne sur la raison une certitude absolue

428477

et le doute absolu sur tout le reste. Si le monde est problématique, si l'esprit humain seul ne l'est pas, l'existence du monde dépend tout entière de l'esprit humain, et la raison crée tout ce qu'elle conçoit. C'est là du moins ce que Fichte a tiré du kantisme, Fichte ce stoïcien patriote qui ne croyait qu'à l'âme et construisait sur le fondement de l'indépendance spirituelle toute la morale et toute la politique. Mais si la pensée produit tout ce qu'elle comprend, ce qui existe n'existe que conformément à la pensée, et le monde est identique à l'intelligence; la description de l'idéal concorde avec la description du réel, et la philosophie naturelle a pour type la philosophie de l'esprit humain. C'est là ce que M. de Schelling a osé penser, et ce qu'il a tenté d'établir avec la double puissance de la méthode et de l'imagination; habile comme un philosophe de la Grèce à mêler la physique et la poésie. C'est le même système de l'identité universelle que Hegel a revêtu des formes rigoureuses d'une immense déduction, déguisant l'hypothèse sous une apparence algébrique, et créant de toute pièce une philosophie tout ensemble romanesque et démonstrative. Ainsi l'idée ne garantit

qu'elle-même, disait Kant. Fichte ajoute : l'idée donne l'être. L'être reproduit l'idée, continue M. de Schelling. L'idée est l'être, conclut Hegel. Et voilà comme un idéalisme sceptique a renouvelé sous nos yeux le panthéisme de Spinoza. » (1)

C'est ainsi que dans une circonstance récente j'ai essayé de caractériser en peu de mots le développement de la philosophie allemande entre 1780 et 1830. Quoique ces termes soient sommaires, je les crois justes, et c'est à les éclaircir comme à les motiver que je consacre cette introduction. Non que j'ignore que prise dans son ensemble la philosophie allemande ne se réduise pas à un résumé aussi succinct. Elle a présenté dans son cours un spectacle plus riche et plus varié. Les quatre noms qui viennent d'être cités sont les plus grands ; ce ne sont pas les seuls qui méritent une longue mémoire. Il y a eu au delà du Rhin, dans ces soixante dernières années, un grand nombre d'écoles collatérales, de systèmes d'opposition, de doctrines épisodiques, de tentatives d'éclectisme qui méritent une place dans la science.

(1) Discours prononcé dans la séance publique annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques, le 17 mai 1845.

Mais on n'écrit point ici une histoire de la philosophie. On ne cherche qu'à réunir quelques observations générales que suggèrent les points principaux des quatre plus grands systèmes que l'Allemagne moderne ait produits. On voudrait par là préparer tout lecteur français à les mieux comprendre pour les mieux juger. On se proposera surtout d'être clair, et, pour y réussir, on traduira, autant que possible, dans le langage ordinaire quelques idées fondamentales que les allemands semblent se plaire à envelopper dans les obscurités étudiées d'une langue digne de la scholastique. C'est un devoir de dire que l'on a puisé pour ce travail les plus grandes facilités dans les nombreuses et excellentes analyses, comme dans les judicieuses réflexions que contiennent les mémoires, objet du Rapport que précède cette introduction. On aime à répéter aux auteurs de ces ouvrages qu'on a beaucoup appris en cherchant à les apprécier et qu'ils ont instruit celui qu'une bonne fortune a fait un de leurs juges. M. Guiran est un esprit ferme et original qui pénètre courageusement dans les profondeurs de la philosophie de l'absolu, et en qui se réfléchit vivement la pensée de Schelling et de Hegel.

M. Willm est un esprit étendu et impartial qui aime la science, la saisit sous toutes ses formes, la suit dans tous ses développements, la reproduit avec une fidélité intelligente, la juge avec une indépendance éclairée. Tous deux savent et comprennent; tous deux sont des interprètes habiles, sur la foi desquels on peut se hasarder dans l'exposition et l'appréciation des systèmes les plus difficiles. En représentant à ma manière l'esprit de la philosophie allemande, je leur rends ce qu'ils m'ont prêté.

Reportons-nous donc à l'origine de la philosophie de Kant, et essayons d'exposer simplement les principes de cette doctrine, pour mieux saisir les trois doctrines capitales qui sont sorties de son sein. Nos observations naîtront d'elles-mêmes à la suite de cet exposé.

II.

On a répété ce que Kant aimait à dire, qu'il avait tenté dans la science du monde moral la révolution que Copernic accomplit dans la science du monde physique. Ainsi celui-ci transporta le mouvement du soleil à la terre; celui-là, ayant à rendre raison du système de

la connaissance, l'aurait transporté de l'objet à connaître dans le sujet qui connaît. Cette idée n'est pas en elle-même complétement originale. Sans remonter dans l'antiquité, sans citer les fameuses paroles de Protagoras, autorité toute propre à rendre suspect celui qui l'invoquerait, il est certain que depuis Descartes, depuis que la philosophie a pris l'esprit humain pour le centre d'où rayonnent toutes ses recherches, l'idée qui domine dans la science est l'idée fondamentale de Kant. C'est, après tout, le principe de la méthode psychologique, et l'on a cité souvent les premières lignes de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac ; elles pourraient servir d'épigraphe à la *Critique de la raison pure.* (1) Mais jamais cette idée n'avait été aussi pleinement acceptée, aussi exactement suivie, appliquée avec autant de profondeur que par le philosophe de Kœnigsberg ; et c'est ainsi qu'elle est devenue le caractère individuel de sa doctrine.

(1) « Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons pas de nous-mêmes ; et ce n'est jamais que notre pensée que nous apercevons. » (1re part., sect. 1, ch. 1. Voy. aussi *De l'art de penser*, 1re part. ch. 1.)

Nous voudrions résumer cette doctrine dans les expressions les plus brèves et les plus simples.

Kant étudie la connaissance humaine en elle-même : c'est au fond ce que signifie l'expression *raison pure*. Dès le début, il prend pour convenues deux choses, qu'il accepte de ses prédécesseurs. La première, c'est qu'en fait, toute connaissance commence par l'expérience, c'est-à-dire que nous ne connaissons rien qu'autant que notre sensibilité a été affectée par quelque chose qui paraît ne pas venir d'elle; en sorte que l'activité intérieure par laquelle nous connaissons est originairement passivité. La seconde chose qui n'est qu'un second point de vue de la première, c'est que toute modification intérieure réductible en connaissance est aperçue de celui qui l'éprouve; il en a conscience. Le moi, ou comme dit Kant, le *je pense* accompagne tout acte de la connaissance; nous en avons conscience.

Lorsqu'on pénètre plus avant dans la doctrine de Kant, on ne peut trop s'étonner qu'il ait au début adopté ces deux points sans les examiner, sans du moins les parfaitement définir. Lui qui se pique de tout refaire, il a cette

fois emprunté de confiance : 1° le principe du sensualisme ou de l'empirisme ; 2° le principe de la psychologie, comme science d'observation. Cette concession empirique est un singulier début pour une doctrine transcendantale. En s'y avançant davantage, on n'en trouvera plus de semblables.

L'acte de connaissance, quel qu'il soit, peut se traduire en un jugement ; la perception externe elle-même est un jugement naturel (Reid). Dans tout jugement, il arrive l'une de ces deux choses. Il est affirmé, ou qu'une chose est la chose qu'elle est, que cette chose est telle qu'on la connaît nécessairement dès qu'on la connaît ; ou bien que la chose est quelque chose qu'on ne savait pas d'elle, qu'elle est ce qu'on ignorait qu'elle fût. Dans le premier cas, le jugement ne fait qu'exprimer, expliquer, déployer la connaissance ; il en fait l'analyse. Dans le second, il ajoute une connaissance nouvelle à la connaissance antérieure, il produit une notion plus complète du sujet. Il fait une addition du sujet et de son attribut, c'est-à-dire une synthèse.

Remarquons encore que cette observation de Kant suppose la théorie logique du juge-

ment, et que par conséquent la logique dont cette théorie est la base peut être ici considérée comme un principe convenu, comme un savoir accepté antérieurement à toute science. C'est encore un préalable à joindre aux deux autres, l'expérience sensible et la conscience.

Mais parmi les jugements, quels qu'ils soient, il y en a de contingents, il y en a de nécessaires. Ceux-ci sont les jugements qui expriment, non pas une chose qui pourrait ne pas être, mais bien une chose dont la vérité est solidaire avec la raison. Ce qui est nécessaire ne peut pas ne pas être, sans que la raison cesse d'être la raison. Or, des jugements nécessaires peuvent-ils être puisés dans l'expérience? L'expérience n'est qu'un fait, ou plutôt qu'une certaine modification phénoménale de notre sensibilité externe ou interne. Cette modification aurait pu ne pas arriver, elle est accidentelle; mais une fois qu'elle est arrivée, nous portons des jugements nécessaires. Sont-ce des jugements d'expérience? comment de l'expérience qui est contingente naîtrait-il des jugements qui ne le seraient pas? D'une modification intérieure, je juge, par exemple, qu'elle est arrivée; c'est un jugement d'expérience. Il est contingent; car

je ne juge pas qu'elle soit arrivée nécessairement. Mais je juge aussi que, dès là qu'elle est arrivée, elle ne peut pas ne pas être arrivée. C'est un jugement nécessaire, qu'aucune expérience ne m'apprend. Or, des jugements qui ne dépendent en rien de l'expérience, sont des jugements purs. Qu'un jugement pur soit synthétique, c'est-à-dire qu'il ajoute par l'attribut une connaissance à la connaissance du sujet; c'est ce qui ne peut arriver, s'il n'y a des connaissances pures, c'est-à-dire des connaissances qui ne soient pas puisées dans l'expérience, qui ne soient pas induites *a posteriori* de perceptions expérimentales; autrement dit des connaissances *a priori*. Rechercher, déterminer, ordonner ces connaissances ou plutôt ce qui est pur ou *a priori* dans la connaissance, c'est *critiquer* la raison pure, c'est construire la science transcendantale.

Aucun objet extérieur ne peut être perçu hors de l'espace. L'espace lui-même n'est pas perçu; ce sont les objets que nous ne percevons qu'à la condition de l'espace. Il est donc la condition, non de l'objet, mais de la perception. Il est nécessaire à l'expérience, à la sensibilité qui perçoit; il est une forme pure de la sensibi-

lité, cette forme pure est *a priori* dans la sensibilité.

Aucune perception intérieure ne peut avoir lieu que dans le temps. Aucun fait intérieur, aucune affection du moi n'est perçue dans l'espace; mais nous ne pouvons en avoir conscience que dans le temps. Et comme il n'y a ni perception ni conscience du temps, ce n'est pas *a posteriori* que le temps est donné, puisque aucune perception intérieure n'est possible sans lui. Le temps est donc encore une condition de la perception intérieure, non de ce qui est perçu, ou une forme pure, *a priori*, de la sensibilité. L'espace et le temps, ces deux formes pures de la sensibilité, sont l'objet et le fond de la critique de la sensibilité pure ou *a priori*.

Après la sensibilité, le moi connaît par l'entendement ; c'est-à-dire que les perceptions sont converties en notions. La notion ou le concept est la pensée du phénomène perçu. Toute notion ou connaissance de l'entendement a pour forme le jugement. Il n'est aucune notion ou connaissance intellectuelle qui ne puisse être ramenée à un jugement. Or il y a plusieurs catégories de jugements, il y a des jugements de quantité, de qualité, de relation,

de modalité. Ce sont là les fondements des diverses catégories de l'entendement. Les catégories de jugements, qui comprennent toutes les sortes de jugements possibles, sont au nombre de douze. Or il n'y a pas d'autres catégories des choses. Celles-ci ne sont et ne peuvent être que ce que nous pouvons connaître, c'est-à-dire affirmer ou juger des choses. Toutes les notions doivent donc se placer dans telle ou telle de ces catégories de jugements.

Remarquons ici, ce qui a été déjà remarqué ailleurs, que cette énumération est posée, mais non démontrée, et que la raison n'en est donnée nulle part.

Ces notions ou jugements purs peuvent être traduits en certains jugements universels ; à cette condition seulement, les objets de la perception nous paraissent possibles. Ces jugements sont les principes suprêmes de l'entendement pur ou les axiomes de l'entendement. Ils sont purs, ils sont *a priori;* car ils ne relèvent d'aucune expérience, étant comme les règles de l'expérience possible; règles qui sont en nous puisque l'expérience elle-même est toute nôtre. Ainsi l'entendement comme la sensibilité n'a d'invariable et d'universel que

des formes subjectives, c'est-à-dire que des formes nécessaires au sujet qui entend et qui perçoit, au moi intelligent et sensible.

La raison domine l'entendement et transforme en principes absolus les intuitions et les notions, ou plutôt assujettit toutes ces intuitions et toutes ces notions à de certains principes qui lui appartiennent, et qu'elle puise en elle-même, ou qui semblent ses propres lois. Cependant tout absolus qu'ils sont, ces principes sont contradictoires, ou du moins la dialectique pure qui les établit théorétiquement, en établit de directement opposés entre eux. La raison, cette faculté des règles, cette faculté de l'absolu, est toute pleine d'antinomies. Elle pose spéculativement des questions insolubles. Sur tous les points essentiels des sciences rationnelles, elle oppose entre eux des contradictoires. Cependant elle s'élève en toute chose à un certain idéal qui lui plaît, dont la possibilité la satisfait, quoiqu'elle ne puisse en légitimer objectivement l'existence réelle.

Il existe surtout un idéal moral, dont l'autorité est absolue. Le bien ou le mal dans nos sentiments et dans nos actes n'existant que pour la raison, l'obligation qui en résulte n'é-

tant nullement une nécessité physique, mais purement morale; en d'autres termes, la conception du devoir n'étant quelque chose que pour la conscience et la volonté, on comprend qu'en morale le subjectif se confonde avec l'objectif, et qu'il suffise que la loi du devoir s'impose au moi, comme une nécessité à lui relative, pour qu'elle soit une nécessité absolue. Ainsi les principes théorétiques de la raison pratique sont investis d'une pleine autorité de fait comme de droit, et communiquent une partie de cette autorité aux notions qui sont leurs conséquences ou leurs conditions logiques. Les vérités fondamentales de toute religion qui ne peuvent être établies définitivement par la raison pure, sont certaines pour et par la raison pratique qui sans elles manquerait de base. En d'autres termes, la morale est indémontrable, précisément parce qu'elle est absolue, et tout ce qu'elle emporte avec elle participe de son autorité.

Telle est, dans une généralité sommaire, la doctrine de Kant. Elle a encouru et paraît mériter le double reproche d'idéalisme et de scepticisme. C'est en effet un principe de l'idéalisme que de réduire à une vérité subjective

les représentations, les notions, les idées de l'esprit. C'est une vue sceptique que de poser comme problématiques les conceptions de la raison sur les plus hautes et plus intéressantes questions, ou de regarder du moins ces questions comme susceptibles de solutions contradictoires.

Il importe cependant de remarquer qu'ici ni le scepticisme ni l'idéalisme n'est absolu.

Voici d'abord ce qui est admis comme hors de question : 1° Les impressions empiriques, ce que Kant appelle l'expérience, et ce qui ne peut être moins que l'apparition directe de phénomènes intérieurs, indirecte de phénomènes extérieurs, indépendamment de la volonté. 2° Le moi de la conscience ou du moins la conscience du moi, *cogito*. 3° Les principes de la logique. 4° La nécessité subjective des lois pures de la pensée considérée dans la sensibilité, l'entendement, la raison. 5° La certitude de la volonté libre, certitude absolue, parce qu'il n'y a pas ici d'extérieur, ni proprement d'objectif, et qu'ici par conséquent une certitude subjective est une certitude absolue. 6° L'autorité absolue au même titre de la loi du devoir. 7° La vérité pratique de tous les

principes qui sont comme les conditions ou les conséquences nécessaires de la raison pratique, c'est-à-dire qui sont comme le complément logique de l'unité de la volonté libre et de la loi morale dans la raison d'un même moi.

Ce n'est pas tout, ces vérités mises à part, Kant ne tient pas encore pour fiction toute la connaissance humaine. Non-seulement elle est réelle en elle-même, non-seulement elle est nécessaire dans une partie de sa totalité, non-seulement elle est certaine dans tout ce qu'elle contient de nécessaire à la raison pratique, mais encore elle est la réalité subjective. La réalité subjective est-elle conforme à la réalité objective, en d'autres termes est-elle la vérité? C'est ce qui n'est ni démontrable ni nécessaire. La raison ne peut se démontrer elle-même, et la nécessité est relative à la raison. On ne peut dire que nos connaissances soient des illusions; mais elles pourraient être des illusions. La foi de la raison dans la connaissance ou de la raison en elle-même existe de fait, mais n'est pas de droit. Ce qu'on appelle ordinairement la raison humaine est une logique de l'apparence.

Il manque donc au kantisme la foi absolue

dans la raison; c'est, à mon avis, dans la Critique, une lacune et une inconséquence.

Une lacune. Car l'analyse critique poussée plus avant, plus rigoureuse, plus complète, aurait constaté dans le subjectif l'objectif même, ou pour mieux parler, dans le relatif l'absolu. La raison est conforme à la vérité, ou elle n'est pas la raison; la connaissance donne la vérité, ou elle ne connaît pas. C'est en fait une loi *a priori* de la pensée et la plus universelle de toutes, non pas que les choses sont pensées comme elles sont pensées, mais qu'elles sont pensées comme elles sont. L'analyse de Kant n'a point été cette *revue exacte* que recommande Descartes et qui ne laisse échapper aucun fait.

Une inconséquence. Car la connaissance de soi-même qui est ici donnée comme véritable, est une connaissance absolue. Ce que nous savons de nous-mêmes est comme nous le savons. La *Critique de la raison pure* en fait foi. Puisque le subjectif existe, la raison qui le connaît, connaît la vérité en tant qu'elle connaît cette vérité-là. Or, la distinction du subjectif suppose l'objectif. En effet une réalité objective quelconque n'est pas niée par Kant; il l'admet,

même il la démontre quelque part. Or, savoir qu'elle est, c'est connaître objectivement. Si donc Kant nie la légitimité de la connaissance objective, il se contredit. Le vrai, c'est qu'il ne la nie pas, mais il la limite.

Le kantisme n'est donc pas exactement l'idéalisme ni le scepticisme. Ce qu'on peut dire, c'est que Kant rend trop de points à l'un et à l'autre, il leur fait la part trop belle. Sa doctrine est éminemment un rationalisme avec tendance à l'idéalisme et risque de scepticisme, par l'idée de la subjectivité universelle. Mais l'idée de la subjectivité universelle n'est point par elle-même nécessairement exclusive. La subjectivité universelle pourrait être vraie en ce sens que tout est subjectif, c'est-à-dire que tout est pensé, même l'absolument inconnu sous la forme générale du possible ; mais de ce que tout en ce sens serait subjectif, il ne suivrait pas que le subjectif fût tout; car dans le subjectif on trouve l'objectif, par exemple, la non-conscience de l'origine de l'expérience; c'est un point que Kant accepte pour point de départ. En aucun lieu il ne paraît supposer que l'expérience, c'est-à-dire le premier mouvement de la sensibilité, soit un fait qui existe par lui-même, l'acte

primitif d'une spontanéité qui soit son propre principe; nous ne sentons pas ce qui fait que nous sentons. De là il résulterait que la prééminence du subjectif sur l'objectif se réduirait à ce fait à la fois expérimental et logique, qu'il y a conscience immédiate de l'un et non pas de l'autre, et que nous partons nécessairement de l'un pour aller à l'autre, puisque nous sommes l'un et non pas l'autre. Le moi subjectif lui-même est quelque chose, par conséquent il existe objectivement et le subjectif est un objectif. Il y a conscience d'un réel absolu; car la conscience n'est pas rien.

Si la subjectivité universelle devenait dans la science un principe absolu, exclusif, voici deux conséquences.

La première, l'erreur est impossible. L'erreur n'est pas l'illusion, ou du moins elle n'est que l'illusion évitable et reconnaissable. Or, si les représentations du moi ne sont que l'application actuelle des lois nécessaires de la pensée, elles sont parce qu'elles sont et comme elles sont en elles-mêmes; elles ne sauraient être soumises à aucun contrôle possible. L'objectif étant pour la raison comme s'il n'était pas, les connaissances n'y peuvent être rapportées,

et l'expérience est sans enseignement. L'erreur serait alors uniquement dans le subjectif; mais elle n'est pas apparemment dans ces lois et dans ces formes qui par leur nécessité même sont invariables. Est-elle dans les données contingentes de la pensée? mais le contingent se compose de la matière brute des intuitions, laquelle est donnée fatalement, et n'est pas du ressort de la raison. N'étant ni dans le nécessaire, ni dans le contingent, l'erreur serait alors dans la jonction, dans l'application du nécessaire au contingent, de la pensée pure aux données expérimentales; mais comment, d'après quelle règle, sur quel type, juger de la validité, de la régularité de cette application? Ce qui vient de l'expérience est fatal, ce qui vient de la raison pure est nécessaire. Comment entre un contingent fatal et un subjectif nécessaire, l'erreur est-elle possible? D'une part, quel en est le fond, quelle en est la substance? de l'autre, quel est le principe qui peut l'apercevoir et le constater? A quoi rapporter un jugement quelconque pour reconnaître l'erreur et pour la redresser, s'il n'y a pas en nous un principe absolu supérieur à nous et qui juge avec autorité du subjectif même, c'est-à-dire

une raison objective, absolue par elle-même, relative par situation, ou comme on a dit de tout temps, une participation de la raison primitive et universelle?

Une seconde conséquence, c'est que la doctrine de la subjectivité universelle rend le doute impossible. D'où procéderait-il? quelle est la forme pure, quelle est la catégorie de l'entendement qui puisse engendrer le doute? Toutes les notions *a priori* sont nécessaires. Nécessaires en elles-mêmes, comment ne le seraient-elles pas dans leur application? et comment, en conséquence, ne forceraient-elles pas impérieusement la conviction? Elles ne peuvent admettre le doute qu'à une seule condition, à celle de l'existence d'une faculté, d'un pouvoir supérieur qui, en vertu d'un droit qu'il se sent, ou plutôt d'une loi qui ne se résout dans aucune catégorie, dans aucune notion, dispose et des notions et des catégories; d'un principe clairvoyant qui les choisit selon les cas pour les déterminer dans chaque cas par une application particulière, qui les emploie librement, non pas en ce sens qu'il en fait un usage arbitraire, mais en ce sens qu'il ne trouve qu'en lui-même la loi de cette détermination, loi im-

plicite et sans formule, et qui est comme la nature même de la raison. Or, cette raison qui juge ainsi ne peut pas sans doute ne pas juger comme elle juge, mais elle sait qu'elle doit bien juger, et qu'elle est constituée pour cela. Elle ne fait pas la vérité, elle la reconnaît; mais elle sait et elle sent en même temps qu'elle n'est pas infaillible; mais elle n'a pas toujours une intuition immédiate du vrai, c'est-à-dire qu'elle ne dispose pas avec une certitude instantanée des facultés et des notions qui sont sous ses ordres. Est-ce *a priori*, est-ce par expérience qu'elle se connaît ainsi limitée, ainsi imparfaite ! Cette question curieuse n'importe pas ici ; il suffit qu'il demeure évident que le doute est impossible pour la raison subjective de Kant, et suppose une raison absolue sans laquelle toute l'intelligence, telle qu'il la décrit, serait une lettre morte, ou plutôt quelque chose d'inerte ou de déréglé.

Cela est plus vrai encore du doute méthodique, du doute prudent et curieux qui précède l'acquisition raisonnée de la science. En général, le doute suppose un objectif, un absolu. Il n'y a pas dans le subjectif de quoi juger le subjectif. Il manque à la raison pure de Kant,

si elle n'est jusqu'à un certain point la raison absolue, la possibilité de s'apercevoir de ce qu'elle ignore, de mettre en question ce qu'elle se représente, ce qu'elle connaît, ce qu'elle pense. Or, rien de plus certain en fait que cette faculté; la philosophie, entre autres choses, n'est possible qu'à ce prix, et la *Critique de la raison pure* elle-même est un des plus mémorables monuments de la raison jugeant la pensée humaine, et faisant, avec une autorité donnée par l'auteur même pour démonstrative, la part du subjectif et de l'objectif, c'est-à-dire établissant la vérité absolue. La *Critique de la raison pure*, que signifie ce titre? Une critique suppose un critique, un juge de la raison pure. Ce titre signifie, au vrai, la raison absolue jugeant la raison humaine.

Mais, dira-t-on, l'une ne diffère pas de l'autre; c'est toujours ou la raison humaine qui juge, ou la raison absolue qui est jugée. J'en conviens; mais la raison critique, ou d'un seul mot la critique de Kant, en tant qu'elle critique ou juge la raison pure, se distingue de celle-ci, quoiqu'elle ne s'en puisse séparer. Elle la prend pour objectif en tant qu'objet d'observation, c'est-à-dire d'expérience; elle s'en donne donc

par la conscience une certaine intuition, et, en la jugeant, elle la soumet à une loi, elle la rapporte à un type qu'elle prend en elle-même et qu'elle lui impose, c'est-à-dire à un absolu. Kant soutiendra-t-il qu'elle est subjective dans les deux cas? Il faut bien qu'il le soutienne, et il est vrai que c'est toujours la raison humaine; mais en tant qu'elle juge, elle se prend autrement qu'en tant qu'elle est jugée, et ces deux mots *critique* et *raison pure*, quoique désignant, en dernière analyse, un même sujet, en expriment deux points de vue, deux côtés, deux situations, deux moments, pour parler comme Hegel; et ces mots traduits et liés dans cette proposition : *la philosophie juge de l'esprit humain*, ne seraient point une vaine tautologie.

Ainsi l'existence de l'erreur et du doute n'a point de place dans l'esprit humain de Kant; et je ne me rappelle pas en effet que, dans ses livres, la raison de l'erreur soit jamais donnée, ni même que la possibilité du jugement faux ou vrai, des idées fausses ou vraies, soit nulle part bien expliquée. Cette omission serait naturelle dans une doctrine condamnée à supposer en principe la fausseté ou l'illusion possible de tous nos jugements, de toutes nos idées, même néces-

saires. Semblablement, le doute n'y est jamais présenté comme une des conséquences, même possibles, de la nature des facultés du moi, et cette omission s'explique également dans une doctrine qui fait de toutes les notions des nécessités du sujet qui les conçoit.

Remarquons en passant un point important sur lequel je reviendrai ailleurs. Nous ne pouvons avoir conscience de ce qui manque à nos connaissances. Le défaut (*deficiency*) de nos idées est, par le fait, ce qui est pour nous comme s'il n'était pas. Ce négatif de la connaissance n'apparaît point par la supposition même. Il est donc en soi assez difficile d'expliquer comment nous nous apercevons de cela ; et dans Kant, c'est impossible. En général, je ne sais ce que répondrait Kant, si on lui prouvait qu'il n'y a pas conscience de tout le subjectif, ou, pour mieux parler, que le sujet n'a pas conscience de tout ce qu'il se sait être.

Ces objections touchent au fond de la psychologie critique. Encore une fois, cette psychologie n'est ni le scepticisme, ni l'idéalisme proprement dit, quoiqu'elle ait, sur quelques points, déféré à l'objection sceptique, ou accepté les distinctions idéalistes. En tout cas, elle est cer-

tainement un rationalisme ; c'est la raison observée par la raison. Descartes, Leibnitz avaient déjà professé un véritable rationalisme. Depuis Kant, je n'imagine pas un rationalisme qui ne s'emparerait pas du criticisme, qui n'en adopterait pas les principes, hors dans ce qu'ils ont de négatif ; mais aussi j'en imagine un qui complète le criticisme, qui en comble les vides, qui en fasse sortir un dogmatisme rationnel. Dans l'état des connaissances humaines, une philosophie dogmatique naissant de la philosophie critique paraît l'idéal de la philosophie.

Nos observations n'ont porté jusqu'ici que sur la *Critique de la raison pure*. Or, elle n'est pas tout le kantisme, quoiqu'elle le détermine et le caractérise. Complétez-la par les autres ouvrages de Kant ; érigez cet ensemble, par la combinaison de ses parties, en un système de philosophie, vous rencontrerez des difficultés invincibles. Un lien commun manquera à toutes les parties de la science ; car chacune de ces parties ne sera pas science aux mêmes conditions. Ainsi la morale est obligatoire pour la raison pratique, ou plutôt la raison pratique n'est que la raison en tant qu'elle juge ou dirige nos sentiments et nos actes volontaires ; sous

ce rapport, les notions morales sont des nécessités pour elle ; en d'autres termes, elle ne peut s'empêcher de penser que le mal est mal, que le bien est bien, et qu'on doit agir conformément à cette distinction. Mais cette nécessité est absolument du même genre que celles qui pèsent sur la raison pure. La raison pratique et la raison pure sont une seule et même raison, la raison humaine, laquelle est également obligée sous ces deux noms à croire et à penser sur sa propre autorité. D'où vient donc que la *Critique de la raison pure* est donnée comme une hypothèse, et celle *de la raison pratique* comme une certitude ? Aux deux premières Critiques succède une *Critique du jugement*, dans laquelle les idées de la *Critique de la raison pure* sont prises hypothétiquement comme vraies. Ainsi, dans le premier ouvrage, la science se réduit à celle d'une hypothèse nécessaire ; dans le second, elle porte sur une vérité absolue ; dans le troisième, elle s'appuie sur les hypothèses de la première prises pour vérités absolues. Dans une science aussi disparate, je ne reconnais pas la philosophie. A des conditions si diverses, elle cesserait d'être une science. La doctrine critique vient donc en aide à ces doctrines empi-

riques, mystiques, sceptiques, qui se conjurent à l'envi contre la vérité de la philosophie.

C'est que la doctrine de Kant, qui offre une grande unité dans sa méthode, n'est au fond ni une ni complète. Les trois Critiques qui en sont les éléments essentiels ne forment pas un tout systématique. La *Critique de la raison pratique* est en dehors de celle *de la raison pure*. Elle en remplit les lacunes, et si elle n'en est pas précisément la réfutation, elle lui est opposée en ce sens qu'elle restitue ce que l'autre a supprimé, et refait ce que l'autre a défait. Elle la contredit, en attribuant à une certaine connaissance subjective une autorité que la première Critique s'était consacrée à détruire en général. Quant à la *Critique du jugement*, elle n'est point annoncée par les deux autres, elle n'en est pas dérivée nécessairement; elle remplit un vide, elle répare une omission; mais elle n'est point liée à ce qui la précède, et l'on ne sait pas bien exactement si elle donne une connaissance subjective ou objective, car on ne trouve en elle ni l'autorité pratique de la morale, ni l'abstraction transcendantale de la psychologie critique. De ces trois grands ouvrages résulte une doctrine inconsistante et cependant

incomplète, laissant en dehors des sciences entières qui font partie de la philosophie. Kant y est sans doute revenu dans d'autres ouvrages. Il a semé sur toutes les questions des vues ingénieuses ou profondes, mais qui ne naissent pas toujours du fond de sa doctrine. Loin de gagner à y être rattachées, elles y perdent en autorité, car elles ne sont plus que les jeux gratuits et hypothétiques d'une raison dépourvue de l'intuition de tout ce qui n'est pas elle-même. On pourrait donc, si une telle parole n'avait une fâcheuse apparence de paradoxe, dire que la doctrine de Kant ne constitue pas une philosophie, entendue au sens d'un système de la nature des choses. C'est une puissante méthode psychologique, c'est une critique profondément originale de la science, une introduction nécessaire désormais à toute philosophie, puis une morale admirable, et enfin une riche collection de fragments pleins d'esprit sur tous les problèmes philosophiques.

III.

Le sentiment de ce qui manquait au criticisme anima les rivaux et les successeurs de

Kant. Cependant c'était une doctrine si fortement tramée, elle saisissait l'esprit si puissamment que les plus éminents cherchèrent en dedans et non en dehors du système ce qui manquait au système. On s'appuya sur Kant pour le dépasser, pour le renverser même. Les trois grandes philosophies qui ont régné depuis lui viennent de lui.

Ce qui manque au système le plus évidemment, c'est un principe. Parmi les grands exemples que Descartes avait donnés, il y avait celui d'une philosophie vraiment systématique, c'est-à-dire ayant un principe, source de l'unité du système. Depuis lors, à tort ou à raison, la philosophie se forme son idéal sur cette condition. On put donc croire et l'on crut que si l'on trouvait à la doctrine de Kant un principe qui en fût comme le sommet, un principe qui ne fût point extérieur au criticisme, qui fût critique et non dogmatique, le système serait complet et la philosophie terminée.

C'est au fond la pensée qui inspira Fichte et ceux qui l'ont suivi.

Fichte l'annonce au début de sa doctrine, il recherche le principe le plus absolu, le principe absolument inconditionnel de la connaissance

humaine, un principe qui ne puisse être ni dérivé ni démontré.

Tout acte de la conscience est un fait donné dans l'expérience, un phénomène intérieur, accidentel comme fait actuel, ou, ainsi qu'on dit en Allemagne, une détermination empirique du moi. Je souffre une douleur, je vois une rose, ce n'est pas là un principe ; et pussions-nous fixer par la réflexion ou retrouver par la mémoire le premier en date des faits de ce genre qui nous sont survenus, il serait un commencement, il ne serait pas un principe. Mais s'il y avait dans cet acte, dans tout acte, ou en général dans l'acte de la connaissance, quelque chose, un acte même, sur lequel reposât toute conscience, qui rendît toute conscience possible, ce quelque chose, cet acte pourrait bien être le principe cherché.

Kant n'avait admis qu'un principe de fait, une origine, un commencement, l'expérience (la sensation de Locke et de Condillac). Fichte pénètre au fond même de ce fait, il scrute ce qui s'y cache, il recherche s'il ne s'y trouve pas autre chose qu'une modification phénoménale, qu'un état accidentel, par exemple un acte fondamental et primitif, qui ait le caractère et l'au-

torité d'un axiome, d'une vérité certaine par elle-même, enfin, une loi qui soit comme la source et le titre de toute connaissance. Or, c'est ce qu'il a cru découvrir au moyen de la déduction suivante.

A considérer la raison d'une manière absolue, ou la logique abstraite, le jugement d'identité A = A est admis comme absolument certain. Il n'en est donné ni demandé aucune preuve. C'est une vérité absolue. Remarquez qu'il n'affirme aucune existence, il n'affirme qu'une loi. Il dit que si une chose est, elle est cette chose. C'est une proposition certaine quant à sa forme.

Remarquez encore que dans ce jugement A comme sujet est hypothétique, A comme prédicat est certain. On ne sait si A existe, mais s'il existe il est A. Ainsi la proposition passe du problématique au catégorique ; dans le langage de Fichte, le premier A est supposé, le second est posé. Le rapport qui unit l'un à l'autre, le rapport qui est l'essence du jugement, où est-il, d'où vient-il ? évidemment de l'esprit qui juge. C'est ce que Fichte exprime en disant le rapport X est donné au moi par le moi lui-même. Ainsi A, comme sujet, est

posé hypothétiquement; A, comme prédicat, est posé absolument dans le moi par le moi. En d'autres termes, si j'ai A, je juge qu'il est A; en d'autres termes encore, si je pense A, je le pense comme A, ou enfin je pense que l'A que je pense est l'A que je pense. Ainsi A comme sujet, A comme attribut, le rapport X qui les unit, supposent le moi; et l'identité qui est dans le jugement selon la logique, a pour support en quelque sorte l'identité du moi, de telle sorte que A=A couvre et implique moi=moi ou *je suis;* et cette proposition, inconditionnelle dans sa forme A=A, est de plus inconditionnelle dans son contenu; car le moi est aussi nécessairement donné pour le rapport X que le rapport X est nécessaire en lui-même. Comme en disant A=A on énonce une proposition absolue dans sa forme, et que cette proposition implique absolument un contenu moi=moi, cette seconde proposition est absolue comme la première, et elle l'est dans son contenu comme dans sa forme.

On pourrait dire que *je suis* n'est qu'un fait de la conscience empirique, mais comme A=A est une vérité absolue, *je suis* ou moi=moi (proposition sur laquelle X est fondée, laquelle

X est l'identité nécessaire de A=A) est aussi une proposition absolument certaine.

Ainsi donc, *je suis;* le moi pose le moi; le moi se pose lui-même. Tout jugement, on le sait, est un acte de l'esprit humain. Le jugement *je suis* est l'acte primitif, l'acte pur; se poser soi-même constitue la pure activité; et comme *je* est dans le moi et par le moi aussi bien que *suis*, comme dans moi = moi, le premier moi posé en général dans et par le moi implique aussi bien le moi que le second moi posé absolument dans et par le moi; il suit que l'on peut dire également que le moi est parce qu'il se pose lui-même, et se pose lui-même parce qu'il est. Le moi existe donc absolument et nécessairement pour le moi. Avant d'avoir conscience de lui-même, le moi n'était pas; pour le moi, se poser soi-même ou être sont identiques.

Si l'on ne faisait que changer l'expression de cette déduction et la rendre un peu moins scientifique, je crois qu'on y trouverait difficilement rien de plus que le *Cogito* de Descartes, ou cette proposition fort simple: le sentiment de l'existence est inséparable de l'existence personnelle. Entre cette rédaction et moi =

moi, il n'y a peut-être que la différence entre une loi physique de la nature et son expression algébrique.

Nous ne pourrions, sans redire dès à présent ce qu'on lira dans l'analyse des mémoires soumis à l'Académie, exposer les deux principes que Fichte ajoute au premier. Qu'on veuille bien se dire seulement que le second principe consiste en ce que le moi qui pose le moi s'oppose le non-moi, c'est-à-dire que la proposition négative identique étant aussi absolument certaine que l'affirmative, puisqu'il est aussi vrai que ce qui n'est pas A n'est pas A, $-A = -A$, qu'il est vrai que $A = A$, non-moi égale non-moi ; mais comme dans cette proposition le moi est encore nécessaire, l'acte primitif et pur se retrouve tout entier. Toutefois il se présente cette singulière contradiction que la négation de moi aurait pour support l'affirmation de moi. Et, en effet, *ce qui n'est pas moi n'est pas moi* suppose que *moi est moi*. Or ici le moi suppose le non-moi et le pose, et il ne le suppose ou le pose hypothétiquement qu'en lui-même. Ainsi, en se niant, il s'affirme. Dans son contenu, en effet, la proposition nie le moi et elle l'affirme par sa forme. Elle est

dans son contenu conditionnelle, absolue dans sa forme. Le non-moi n'est pas le moi est une proposition où le moi se pose dans le moi et s'oppose dans le non-moi. Comment se peut-il qu'il s'établisse ainsi au moment qu'il s'anéantit? car poser le non-moi, c'est, il semble, anéantir le moi; mais il ne l'anéantit que pour autant qu'il pose le non-moi. En un mot, le moi se nie et s'affirme ou se pose et s'oppose en se limitant.

Comme le moi est seul primitivement posé d'une manière absolue, il ne peut y avoir de contraire posé primitivement que ce qui est opposé au moi. —A = —A ou —A n'est pas = A, est absolu dans la forme, et par conséquent il en est de même de cette proposition : le non-moi n'est pas le moi. Mais comme ce principe est, quant à son contenu, à sa matière, déduit du premier, il n'est pas absolu sous ce rapport; on peut l'exprimer ainsi : le non-moi est opposé au moi; en d'autres termes, le moi se pose lui-même et s'oppose le non-moi.

Or il y a là une contradiction. Le moi détruit ce qu'il a fait; il pose le moi, et, en opposant le non-moi, on peut dire qu'il *dépose* le moi. En tant que le non-moi est posé, le moi

ne l'est pas ; mais le non-moi est posé dans le moi, car toute opposition suppose l'identité du moi qui pose et qui oppose, c'est-à-dire qu'elle ne peut avoir lieu qu'autant qu'un moi est posé dans une conscience identique. Comment concevoir A et —A, l'être et le non-être, la réalité et la négation, coexistant ensemble, sans se détruire réciproquement ? Cela ne se peut qu'à la condition qu'ils se détruisent en proportion de ce qui est nécessaire pour qu'ils coexistent, c'est-à-dire qu'ils se limitent. Limiter une chose, c'est n'en détruire la réalité qu'en partie ; ce qui suppose que la chose est divisible ; ainsi le moi, aussi bien que le non-moi, est posé comme divisible. C'est là le troisième principe qui peut encore s'exprimer ainsi : le moi et le non-moi sont posés tous deux par le moi comme se limitant réciproquement. C'est ce troisième principe qui concilie les deux premiers, lesquels, sans cela, se détruisaient réciproquement.

Ce principe, inconditionnel quant à son contenu, car il donne une solution absolue puisée dans la raison même, est dérivé, quant à sa forme, car il est déterminé par les deux principes précédents.

La connaissance générale qui résulte des trois principes peut s'exprimer dans la formule suivante : « J'oppose dans le moi au moi divi- « sible un non-moi divisible. » Aucune philosophie ne peut, selon Fichte, remonter plus haut que cette formule.

Il y aurait dès à présent deux observations à faire. La première, c'est que le dessein de compléter systématiquement par un principe la philosophie critique n'est qu'imparfaitement exécuté ; car, d'une part, les lois de la logique pure sont ici présupposées et servent de garantie à toute cette déduction ; et, de l'autre, avec les lois de la logique, nous avons l'emploi de certaines notions fondamentales, celle d'activité, celle de réalité, celle de limitation ou de divisibilité, c'est-à-dire au moins deux ou trois des catégories de Kant. Lorsque la raison est en possession de toutes ces idées, elle est déjà bien savante ; la *Doctrine de la science*, comme Fichte appelle sa philosophie, suppose donc en partie la science et ne la donne pas tout entière.

En second lieu, toute cette déduction ne suppose pas seulement de certaines idées, mais encore un fait, le fait de conscience, et accorde

implicitement à ce fait l'autorité d'un premier fait qui rend possible tout le reste. C'est donc ce fait en dernière analyse qui est le principe cherché. En d'autres termes, le principe n'est pas autre que le principe de toute psychologie ou le principe de Descartes. Tant d'appareil n'était pas nécessaire pour une telle découverte.

Toute la nouveauté est dans la forme rigoureusement abstraite et, à proprement parler, algébrique, donnée à l'exposition du fait. Cette forme a son prix; elle peut être utile pour constituer la science comme science abstraite; elle peut même servir à la découverte de quelques développements ultérieurs. Mais, au fond, la science n'a fait dans tout cela aucun progrès, et la philosophie critique n'a comblé aucun de ses vides réels. Fichte seulement explique ce que Kant implique.

Comment ce principe qui ne serait pour Kant que l'origine de la critique transcendantale, deviendra-t-il le principe universel de toute science, de toute ontologie? Le moi comme se déterminant, se limitant, est actif; comme limité, il est passif; actif comme se déterminant, passif comme déterminé. *Je pense* exprime un état passif comme étant un état déterminé, qui

exclut toute autre manière d'être ; mais c'est en soi une activité ; le pensant est actif, le pensé est passif, la grammaire elle-même le dit. L'effort de Fichte pour tout réduire à l'activité du moi, pour ramener la dualité entre le sujet et l'objet à cette dualité intellectuelle du sujet se prenant pour objet, dualité qui n'est qu'une forme de l'unité ; cet effort, dis-je, a échoué.

On peut bien admettre avec lui que le moi en soi, préalablement à toute connaissance déterminée, à toute perception du dehors qui le limite, et qui manifeste la dualité et l'opposition de lui-même et de ce qui n'est pas lui, peut être conçu comme un moi pur, et en ce sens, absolu et infini, c'est-à-dire comme un pouvoir illimité de connaître, une pensée en puissance, une activité ou faculté d'agir qui, puisant en elle-même la possibilité et les lois de son action, est à ce titre une activité libre. Mais il est vrai également que, pour que cette activité entre en action, que, pour qu'elle passe de la puissance à l'acte, il faut qu'elle se détermine, qu'elle connaisse quelque chose ; et de même que dans cette expression *connaître quelque chose*, il y a un sujet et un régime, dans

l'acte qu'elle exprime, il y a un sujet et un objet. Ainsi le moi en acte passe de l'unité à la dualité. Il ne peut connaître sans qu'une opposition se manifeste. Tel est le moi empirique comparé au moi pur.

Mais dans le moi empirique lui-même, il y a l'unité du moi ; car le moi ne peut connaître même ce qui n'est pas ou ne paraît pas être lui qu'en se l'appropriant, qu'en faisant acte de présence dans le connu comme dans le connaissant ; le moi, en passant du sujet à l'objet, va encore de lui-même à lui-même, il constate et continue sa propre activité. Connaître une chose, un objet, un non-moi quelconque, c'est s'apercevoir qu'on perçoit, c'est avoir conscience d'une sensation. Ainsi, sous la forme du sujet qui reçoit l'objet, se place nécessairement le moi qui se connaît et se reconnaît. Le moi se prenant comme objet ou moi = moi est supposé dans toute connaissance. Ainsi le moi se dédouble pour ainsi dire ; il est à la fois sujet et objet, il est unité et dualité ; c'est ce qui s'exprime tout simplement dans cette phrase vulgaire *l'homme se connaît*, proposition où l'homme est successivement et à la fois sujet

et régime. Tout verbe réfléchi est une expression empruntée au fait de conscience.

Or, on peut par abstraction extraire de tout jugement objectif cette dualité implicite du moi qui se sent. On peut dans tout A=B lire moi=moi, et alors le moi abstrait se prend pour objet. C'est la faculté abstraite de conscience, c'est la conscience pure, c'est le moi absolu, devenant relatif à lui-même et ne cessant pas d'être absolu. Bien qu'en fait ou en acte on ne puisse *a priori* saisir un tel état du moi, il est évident que cet état lui appartient en puissance, c'est son essence préalable à toute détermination; et, comme il ne réalise l'acte de connaître qu'à cette condition, comme cet acte pur est supposé dans tout acte empirique, cet acte abstrait impliqué dans tout acte concret, on peut le considérer comme existant *a priori*, comme une donnée préalable du sujet, comme un primitif qui ne devient jamais actuel à l'état pur, en quelque sorte comme une prédétermination infinie de l'activité infinie. Ainsi en soi, pris comme abstrait, conçu *a priori*, le sujet est l'unité-dualité, le sujet-objet, l'indéterminé-déterminé, l'infini-fini, l'illimité-li-

mité; toutes ces antithèses apparentes ne sont pas aussi paradoxales qu'elles le paraissent, puisque encore une fois nous en concevons sans cesse d'analogues dans tout verbe réfléchi, c'est-à-dire dans toute expression d'une action dont l'agent va de lui-même à lui-même. Les mots mêmes de moi ou de conscience ne signifient rien de moins. Le nom de moi ne désigne que l'être qui se sait être; la conscience que l'acte d'un agent qui se sait agir.

Dans ces termes, nous n'avons affaire qu'à une vérité évidente, simple, peut-être même assez commune. Voici ce qui l'est moins, et le point où Fichte commence à s'aventurer.

De ce que la conscience ou moi = moi est compris dans tout acte de connaissance, il conclut que cela seul y est compris, et comme il n'y a que du moi dans l'acte, l'actif est tout.

De ce que l'acte est la forme nécessaire de l'actif qui est tout l'être du moi, il conclut que l'acte produit tout l'être, et comme le moi se manifeste ou s'atteste en se connaissant, il se réalise par là seulement, il n'est réel que par là; et rien n'étant réel que par lui, rien n'est réel que lui.

J'admets que pour connaître quelque chose

même qui n'est pas moi, la présence du moi est nécessaire à l'objet comme au sujet. Dans le jugement de sensation le plus ordinaire, il faut que ce qui juge soit ce qui sent; la sensation est *à* moi, *de* moi; elle suppose le moi. L'objet senti ou perçu ne l'est qu'à la condition du moi, dont la sensation atteste, non-seulement l'activité, mais la puissance. Ainsi l'on peut dire que le non-moi n'existe pour le moi qu'à la condition du moi. J'accorde davantage et je veux que le moi soit la condition du non-moi; c'est-à-dire que s'il n'y avait pas de moi, le non-moi serait non-seulement inconnu, mais comme s'il n'était pas. Maintenant, de ce que le non-moi a besoin du moi, de ce que le moi garantit le non-moi, il ne résulte pas que le non-moi soit identique au moi. Sans doute, dans la conscience pure, le sujet se prend pour objet, ce qu'on peut à toute force exprimer en disant que le moi se prend pour non-moi; mais ce non-moi n'est au fond que le moi, en telle sorte que le moi proprement dit ferme le cercle et n'est que l'identité du moi comme sujet et comme objet. Cette dualité apparente, momentanée, revient à l'unité par une sorte de triplicité; si bien que moi sujet + moi objet = moi, ou que la thèse

plus l'antithèse *s'unifient* par la synthèse. Cela reviendrait enfin à l'idée vulgaire en philosophie de l'unité, de l'identité, de la simplicité de l'esprit humain. Mais si cette unité est comme le moyen de tout acte de connaissance et y est en quelque sorte comprise, si le jugement moi = moi est la condition et comme le moule de tout jugement, il n'en est pas moins vrai que dans tout jugement actuel, réel, du moi empirique, il y a conception d'un non-moi par le moi, et quelque chose de plus que la conscience abstraite du moi pur. A = B, le moi pense le non-moi, telle est la forme générale de tout jugement réel. Le système de Fichte admet que dans un tel jugement le pensé est encore le pensant, le non-moi est encore le moi, B est A. Nous avons accordé nous-même que dans le jugement pur le moi se prenait pour non-moi. C'était comparer le jugement pur au jugement empirique; Fichte compare, lui, le jugement empirique au jugement pur. Mais de même que nous n'avons pas entendu que dans le jugement pur le moi devînt proprement un non-moi, nous ne concéderons pas que dans le jugement empirique le non-moi soit proprement le moi ou identique au moi. Pour le soutenir,

on est obligé de recourir à des artifices de langage et de raisonnement. Le non-moi, dit-on, étant le négatif du moi, n'est qu'à cause du moi. Mais supposé que le non-moi ne fût qu'une négation, il serait encore autre chose que le moi, il serait ce que le moi n'est pas; être le moi en tant qu'il n'est pas, ce n'est pas être le moi en tant qu'il est, et, bien que tout jugement empirique A = B suppose et contienne le jugement pur moi = moi, il ne s'en suit pas que A = B ou moi = non-moi soit l'équivalent de moi = moi, pas plus que A = — A n'est identique à A = A. Voilà pour le jugement lui-même.

Passez-vous à celui qui juge; oui, celui qui perçoit l'objet senti est le même qui reçoit la sensation, et l'identité du sujet est impliquée dans tout acte de connaissance; mais il y a dans tout acte de connaissance le connaissant plus le connu, et quoiqu'il nécessite le connaissant, le connu n'est pas le connaissant. La preuve, c'est que pour trouver un acte de connaissance où l'un soit l'autre, vous êtes obligé de rechercher par l'abstraction le jugement pur moi = moi; mais le jugement pur n'est jamais réel, il est une supposition logique que vous ne retrouvez que par cette faculté particulière que

Fichte appelle le sens transcendantal. C'est *a posteriori* que vous retrouvez cet *a priori*. Vous remontez du concret à cet abstrait; mais l'abstrait, condition de la possibilité du concret, n'est pas tout le concret; et, dans tout jugement actuel, réel, empirique, concret, comme on voudra, l'objet suppose le sujet, mais n'est pas le sujet. Dans A = B, B contient le sujet plus un objet, moi plus un non-moi, le sentant plus ce qui est senti. Fichte me dira comme Kant que ce qui est senti n'est encore que le sentant, et qu'une représentation n'est qu'un état, un phénomène ou une donnée du représentant. Ontologiquement, il a raison sans doute; il ne doit y avoir substantiellement dans le moi que du moi, le non-moi n'y est qu'idéalement. Mais cependant il faut qu'il y ait une différence quelconque entre le représentant et le représenté, car Fichte lui-même les distingue par une dénomination essentielle, il appelle l'un moi et l'autre non-moi.

Mais, dit-il, le non-moi n'est pas un négatif réel, c'est le moi limité. Pourquoi alors le moi est-il limité? Il se limite lui-même, nous répond-il, et comme l'acte de se limiter est *son* acte, le moi limité est encore le moi, et c'est le

moi qui produit le non-moi. Il faudrait d'abord prouver qu'il se limite librement. Je sais que l'on me dit que tout acte est libre; mais on abuse du mot de liberté, et l'on entend seulement par ce mot que c'est en soi que l'actif prend le principe de l'acte; cette liberté-là n'est au fond qu'une nécessité interne. Dire que le moi se pose et se limite par un acte libre de son activité, c'est dire qu'il est fait pour se poser et se limiter, que c'est sa nature propre, et qu'il ne serait pas intelligent s'il obéissait à une nécessité externe et sans conscience. La conscience de la nécessité de ses actes pourrait bien être toute la liberté du moi de Fichte et de Schelling.

Or, maintenant, est-ce en soi que le moi prend la nécessité de sa limitation? On nous a dit qu'en soi il est illimité, infini; cependant, pour se connaître, il faut qu'il se détermine, que l'infini devienne fini, et que, dans ce fini, il se reconnaisse infini. Mais c'est là l'acte du moi pur, de ce moi qu'on peut supposer, mais qui n'existe qu'en puissance, et qu'on ne retrouve en acte que par abstraction. L'acte réel n'est pas la pure conscience de la nécessité interne d'une limitation. Fichte le reconnaît im-

plicitement en disant que le moi pur serait une activité illimitée représentée par une ligne infinie, s'il n'éprouvait un choc, un achoppement qui l'arrête, et qu'il reconnaît en se limitant. Cette métaphore singulière n'est-elle pas l'aveu que la limitation n'est pas libre, même au sens d'être l'effet d'une nécessité interne, et n'admet-elle pas implicitement que le non-moi est une limite, que le négatif du moi est une cause externe de la limitation du moi par lui-même? Fichte ne parvient donc pas constamment et rigoureusement à ne poser que du moi; il n'est donc point prouvé que le moi soit tout, ou bien le non-moi est une supposition gratuite, un accident empirique, un effet sans cause, une donnée inexplicable, comme on voudra; mais dans tous les cas, l'on n'a point fourni d'explication de la dualité, admise au moins comme un fait apparent, comme un besoin expérimental par Kant, et sous ce rapport on n'a point donné à Kant le principe qui lui manque.

L'autre conclusion qui reste à examiner est celle que l'on tire de ce que tout, même le non-moi, a besoin du moi. Une chose n'est pour nous qu'autant qu'elle est connue; la pensée garantit l'être. Ainsi l'on peut dire que c'est

en vertu de l'esprit humain que le monde existe. Cela signifie d'abord cette vérité modeste, que rien n'existe pour nous qu'autant que nous le savons exister; et puis cette vérité un peu plus profonde, que s'il n'existait aucune intelligence, homme ou Dieu, le monde serait comme s'il n'était pas, l'être équivaudrait au néant. Mais de là suit-il qu'être ne soit rien qu'être pensé, que la connaissance produise l'existence, et qu'enfin le moi enfante tout, et lui-même, et ce qui n'est pas lui? Fichte a souvent paru aller jusque-là. Il affectionne cette expression : le moi *pose* le moi, expression qui n'est pas mauvaise pour rendre le *Cogito, ergo sum* de Descartes. Mais il abuse du mot, et entend bientôt que comme l'existence dépend de la connaissance, poser c'est produire. Dans le jugement pur, le moi se pose sans doute, c'est-à-dire que la conscience n'est que l'être attesté par lui-même. L'acte de l'activité manifeste cette activité à elle-même. Penser qu'on pense, c'est se constater existant, et l'on employe une figure permise quand on dit que le moi, ayant sa conscience pour gage de son existence, ne se produit qu'autant qu'il se pose, et se réalise par sa propre conscience. Mais quand cela signifie-

rait qu'il ne commence d'exister que lorsqu'il commence à penser, ce qui revient à dire que le moi n'est que lorsqu'il est moi, on ne saurait, sans abuser des termes, entendre qu'il se crée lui-même. Tout au plus il commence ainsi; et s'il commence, il ne se précède pas, du moins comme il est. Il faudrait le moi pour produire le moi; attester, constater, manifester, poser, ne sont pas synonymes de produire, et, pour expliquer le moi relatif et empirique, on a été obligé de concevoir un moi pur et absolu qui n'est jamais donné.

La pensée de Fichte devient plus hasardeuse, ou plus clairement gratuite, lorsqu'elle s'applique à la perception du non-moi. D'après la déduction déjà discutée, comme en arrivant au non-moi, le moi ne sort pas du moi, il résulte qu'en opposant le non-moi, il le produit comme il a fait le moi, et tout ce qui existe devient ainsi la production du moi, qui est l'acte sans commencement, l'actif primitif, lequel n'agit que par une nécessité interne. Primitif, nécessaire, absolu, universel, unique, que lui manque-t-il pour être Dieu?

Il serait oiseux d'insister pour montrer que tout cela aboutit à la fois au spinozisme et à

l'idéalisme. C'est un spinozisme idéaliste, et par suite c'est bientôt un scepticisme absolu. Comme l'être et toutes ses conditions, telles que nous venons de les rappeler, résident en fait dans nos représentations et les inductions qui en naissent nécessairement, ces représentations et ces inductions, pures idées dont le sujet ou l'objet n'est nécessairement donné qu'en idée, ne peuvent pas plus être investies d'une autorité absolue, d'une valeur objective que les perceptions et les croyances écartées et par Kant et par Fichte à titre d'illusions phénoménales. Aussi, dans un de ses plus remarquables ouvrages, Fichte établit-il un merveilleux dialogue entre l'esprit et le moi, et l'un et l'autre y viennent à tomber d'accord que tout est *le songe d'un songe.*

Nous n'ignorons point par quelles ingénieuses restrictions, par quelles inconséquences, dont quelques-unes sont sublimes, Fichte corrige ces vices incorrigibles de son système; mais, dans cette esquisse, nous nous arrêtons seulement à quelques points essentiels, à ceux qui ont particulièrement contribué au développement ultérieur des doctrines et des écoles. Or, il nous paraît impossible de nier :

1° Que Fichte n'a point rendu à la philosophie critique ce qui lui manquait; qu'au contraire, il l'a encore appauvrie, amincie pour ainsi dire, en la réduisant à cet égoïsme subtil qui, après avoir créé le néant autour de lui, finit par s'y jeter et par s'y perdre.

2° Qu'il a au contraire suivi l'exemple et exagéré la faute de Kant. La faute, c'est de n'admettre dans la raison que du nécessaire au lieu de vrai. Partant de ce point, on doit tout anéantir, excepté la nécessité des représentations. Kant avait commencé en faisant de l'espace un besoin de la sensibilité. Que peut devenir le contenu du monde, quand le contenant disparaît ainsi?

3° Que la solution de la question du dedans et du dehors, du subjectif et de l'objectif, ou de la pensée et de la perception, c'est-à-dire de la question de la vérité, lorsqu'on la trouve, cette solution, dans l'unité absolue des deux termes, dans l'identité d'un même moi, est au point de vue logique un principe d'idéalisme, et au point de vue ontologique un principe de spinozisme. Une philosophie d'identité universelle devait sortir de Kant et de Fichte.

En théorie, Kant condamne toute espèce de

dogmatisme comme hypothétique. En pratique, il y a des dogmatismes qu'il interdit, il en est qu'il recommande, les uns comme contraires, les autres comme conformes à la morale. Mais la morale elle-même, elle n'est que nécessaire; or, quand le nécessaire n'est plus nécessairement vrai, quel respect est dû à la nécessité! Il n'y a que la vérité de divine, la nécessité n'est qu'une idole.

C'est le côté faible de la philosophie critique. Il se fût immédiatement dévoilé par d'éclatantes conséquences, si Fichte, en achevant de détruire les titres de toute vérité obligatoire, n'eût persisté à respecter les principes mêmes dont il ruinait les fondements. Il semble que la morale lui devînt d'autant plus chère qu'elle était plus menacée par ses principes. Reproduisant sous une forme nouvelle la maxime des stoïciens qu'il faut suivre la nature, il insista sur ce point que la nature du moi est l'activité absolue, la liberté absolue, c'est-à-dire le droit de ne dépendre que de lui-même. Et comme tout ce qui altère sa pureté morale semble porter atteinte à son indépendance, comme toute tentation, toute passion mauvaise semble venir du non-moi et se transforme pour le moi en un

surcroît de limitation, une morale haute et pure, encore qu'étroite et aride, est sortie de la négation de la vérité objective et s'est élevée sur les ruines de tous les dogmes qui semblent les garanties de la morale même.

C'est ainsi que la doctrine de Fichte, tout en altérant gravement le kantisme, en conservait les conséquences essentielles. La vérité restait pour elle une loi, qui pouvait se passer de toute sanction.

Il faut maintenant considérer la doctrine de Fichte dans ses rapports avec celles qui vont la suivre. Celles-ci auront avec elle ce caractère commun de poser des principes incompatibles ou très difficilement conciliables avec tout ce qu'atteste à l'homme le sentiment de l'existence individuelle. Ceci est un point si important, et dans notre pays surtout l'individualité de l'esprit humain joue un si grand rôle en philosophie comme en toutes choses, qu'il faut s'arrêter à cette première difficulté. Je suis convaincu qu'elle s'est déjà présentée à plus d'un lecteur, et qu'on s'est demandé plus d'une fois comment Fichte s'y prenait pour faire concorder sa doctrine avec l'existence apparemment incontestable de ces divers *moi* qu'on appelle

les hommes. En effet, à moins de nier l'existence de nos semblables et de réduire le *Cogito* de Descartes à n'être valable que pour le seul Descartes, on ne comprend pas comment la doctrine du moi créateur de lui-même s'accommode de la coexistence de tant de *moi*, empiriques actuellement, substantiellement absolus, créateurs d'eux-mêmes et de tout le reste, et par exemple producteurs les uns des autres en vertu d'une réciprocité infinie. Ces objections de sens commun ne laissent pas d'avoir à de certains jours préoccupé Fichte, et dans un moment de sa carrière, il a distingué, isolé le moi absolu, en dehors de tout moi relatif, et reconnu ainsi un *Dieu-moi*, distinct de tous les *moi* humains, et duquel seul devenait vraie la Doctrine de la science. Mais il faut ajouter que cette concession un peu tardive a toujours paru en dissonnance avec l'ensemble et les termes antérieurs de sa philosophie.

Il faut cependant choisir. D'abord le moi de Fichte est-il le moi de la conscience ou le moi que la raison conçoit dans la conscience? Ce n'est pas le moi de la conscience, le moi brut pour ainsi dire, ce qu'il appelle le moi empirique avec tout son cortége de phénomènes; il

est trop évident qu'il y a là pour lui trop de conditionnel, de relatif, d'accidentel; c'est plutôt le moi de la raison, c'est-à-dire le moi pur ou absolu comme il le nomme. Or ce moi est ou le moi que chacun de nous a en soi, ou un universel, un moi abstrait ou réel, mais qui n'est exclusivement celui de personne, l'idée ou l'essence de tout moi, de tous les *moi*.

Dans le premier cas, chacun a le moi pur, le moi absolu, si le moi absolu est le moi dégagé de tout élément empirique, comme la raison pure de Kant, qui n'est pas la raison universelle, mais la raison humaine telle qu'elle existe dans chacun, ramenée à ses éléments *a priori*. Dans ce cas donc, dire que le moi pose le moi, oppose le non-moi, c'est dire en réalité ou qu'il n'y a au monde pour chaque moi que lui-même, nihilisme égoïste que Fichte n'a pas soutenu, ou que le moi est tout, et alors chaque moi est tout, alors tous les *moi* sont tout. Ou l'un est ce qu'est l'autre, l'un est l'autre, ce qui est impossible si l'on admet chaque moi pour son compte; ou l'un est tout, aussi bien que l'autre, de telle sorte qu'ils sont essentiellement un tout identique ou un moi identique; en d'autres termes, il n'y a qu'un moi

comme il n'y a qu'un tout, et ce tout est moi.

Ceci nous fait retomber dans le second cas, celui où le moi absolu est le moi qui n'est aucun moi individuel. Alors ou c'est l'idée du moi, comme l'entendraient soit les idéologistes, soit les nominalistes, une pure abstraction dont il n'y a pas à s'occuper, ou c'est une essence, un moi essence, et aussitôt viennent toutes les difficultés des réalistes. Comment cette essence absolue et universelle devient-elle d'universelle individuelle, sans cesser d'être universelle, et non pas un seul individuel, mais tous les individuels ensemble et successivement ? Comment d'absolu le moi devient-il relatif, sans cesser d'être absolu en soi, et devient-il non pas relatif à un seul titre, mais tous les relatifs ensemble et tous les corrélatifs simultanément et successivement ? Ce moi absolu est l'être, il est donc ce qu'est Dieu ; partant il est Dieu. Cela veut-il dire que Dieu est un moi, qu'il a de commun avec nous la forme d'une intelligence et qu'il a produit des *moi* à son image ? Ce serait très-soutenable en soi, mais c'est contre la supposition. D'ailleurs nous rentrerions alors dans cette croyance commune d'où l'on voulait sortir, croyance qui admet des *moi*

individuels, un Dieu distinct des êtres qu'il a produits, par conséquent un monde extérieur qui ne relève en rien du moi; et la doctrine de Fichte ne serait plus qu'une expression assez malheureuse de ce que tout le monde sait. Mais n'est-ce pas plutôt que le moi absolu ou Dieu est le moi de tout, puisqu'il est l'être? Nous tombons alors dans le pur spinozisme; Dieu devient tous les êtres, son moi étant la substance de tous les *moi*, plus que la substance, car le moi n'est pas une simple qualité; et nous voilà exposés à toutes les objections que suscite la doctrine de Spinoza et dont Fichte lui-même a prétendu s'affranchir en la critiquant tout le premier sous le nom de dogmatisme.

En résumé, il reste que la doctrine de Fichte, si elle n'est pas une pure expression, une combinaison verbale, se réduit à un égoïsme nihiliste qui n'admet que le moi de chacun et nie à la fois tous les autres, ce qui implique, ou qu'elle n'est qu'un spinozisme spirituel; et dans ce cas, sans compter les objections du fond, elle n'a sur Spinoza aucun avantage de méthode, de déduction, et quoique découverte primitivement par la critique du subjectif, elle devient à un certain moment

purement dogmatique et perd alors tous les caractères, toute la force, toute l'originalité que Fichte avait prétendu lui assurer.

Dans tous les cas, et même dans le dernier, le non-moi n'est qu'une négation, et alors le non-moi n'est rien. Ce serait ici la seule différence sérieuse avec Spinoza. Le non-moi n'est rien, car pour l'égoïsme il n'est que la limite du moi, il résulte de ce que le moi est fini. C'est là son titre à l'existence; mais cette existence, le moi la lui donne en se limitant, et elle peut n'être que le néant de moi, c'est-à-dire que le non-moi commence où l'être finit. Dans le spinozisme, le moi absolu = tout ne peut admettre de non-moi, ou ce non-moi n'est que le rien, puisque le moi absolu est tout. Ainsi dans les deux hypothèses où l'on peut réduire Fichte, le non-moi n'est rien.

Cependant comme le moi, activité pure, et considéré comme tel, n'est limité, au dire de Fichte, que parce qu'en un certain point il y a choc et qu'il revient sur lui-même; ou ce ne sont là que de vaines métaphores, ou le non-moi est une activité opposée, une force qui limite la force-moi, comme cela se passe entre les forces de la mécanique. Mais alors le non-

moi devenu positif, actif, change de nature ; le non-moi devient moi, c'est-à-dire un autre moi ; ce qui nous conduit à la diversité infinie des *moi,* et ce qui enlève à la doctrine tout son fondement subjectif et l'évidence absolue attribuée à ses principes, puisqu'à côté du moi, dont on peut dire moi=moi, il y a des *moi* qui ne sont pas moi ou dont il faut dire moi non = moi.

Ainsi, dans la doctrine de Fichte, le non-moi n'est que par le moi, ce qui signifie qu'il n'est rien, ou qu'il est un moi qui n'est pas moi, ce qui est contradictoire.

Concluons qu'au point de vue de la philosophie critique, Fichte n'a fait faire aucun pas à la science. Il est obligé de supposer à peu près tout ce que suppose Kant, la logique, la conscience, une certaine expérience ; il exprime, avec rigueur dans la forme, des faits subjectifs que Kant eût considérés comme exclusivement tels, et qui ne peuvent être investis d'une valeur absolue qu'à l'égal des autres faits nécessaires de la raison pure de Kant. On reste libre avec lui comme avec Kant de s'enfermer dans l'idéalisme ou d'en sortir, au nom et en vertu des mêmes motifs ; et quant à ce qu'il ajoute ou veut ajouter d'affirmatif au kantisme,

quant à son idéalisme transcendantal (sa doctrine aurait aussi bien mérité ce nom que celle de M. de Schelling), on a vu à quelles contradictions elle mène ; elle nous semble inadmissible. Mais admise cependant, voici en fait ce qu'elle introduit de nouveau dans la science. Kant n'avait connu que la connaissance, laissant de côté le connaissable ou l'être, mais sans l'anéantir. Fichte prend pour objet le sujet connaissant; en cela, il ne fait que ce que fait toute philosophie de l'esprit humain ; mais par là il ne se borne pas à prendre une simple position scientifique, à donner à sa méthode un point de départ ; il entend remonter à la source de l'être, il voit dans le sujet connaissant le seul objectif, ou du moins l'objectif primitif, ou pour mieux dire dans la connaissance de la connaissance, le connaissant du connaissant ; et comme cette activité suppose un actif, comme l'acte est la preuve de l'agent, l'activité qui est le seul signe certain et immédiat de l'être, en est la forme ; d'où il résulte, en identifiant tous ces termes, que la connaissance est l'être, que la connaissance de la connaissance est l'être de l'être, que se connaître est se réaliser, et que l'activité produit

l'actif. C'est là le principe nouveau introduit d'une manière souvent explicite par Fichte, principe de grande conséquence s'il est admis, mais qui nous paraît en contradiction avec presque toute la philosophie moderne; car celle-ci s'est consumée depuis Descartes à expliquer le rapport de l'être et du connaître ; elle est un dualisme fondamental. Fichte supprime le problème pour le résoudre, ou du moins il en identifie les deux termes en les réduisant à l'*être-connaître* ou au moi. C'est cet idéalisme réaliste, c'est cet égoïsme qui est la nouveauté féconde de son système d'ailleurs étroit et stérile. Nous en verrons sortir toutes les autres philosophies de l'identité. On peut donc dire que Kant tendait à réduire l'existence à la connaissance, et que Fichte a fait de la connaissance l'existence.

IV.

Ce rapprochement ou cette confusion du connaissant et du connu est bien près de les identifier. Ainsi le système de Fichte est au moins sur la voie de l'identité universelle ; il y aboutit même, nous l'avons vu; car pour

lui le moi devient la seule existence parfaite; le non-moi n'est qu'un négatif, problématique en soi, puisqu'il lui manque le moi, et qu'il n'a de réel que de résulter du moi qui se limite. Le moi étant, comme activité de la conscience, la seule forme absolue de l'être, l'être, l'être absolu, n'est que pensé ou idéal. La doctrine de Fichte est donc un idéalisme ou une doctrine d'identité, puisqu'en dehors de l'activité de la conscience il n'y a guère que des apparences, dont toute la réalité est dans les représentations de cette activité même. Si le moi cessait un moment d'avoir des représentations, le vide se ferait autour de lui, et comme il n'est que par l'acte de la connaissance, il s'anéantirait avec tout ce qui l'environne.

Ainsi l'on conçoit comment la doctrine de Fichte, cette sorte d'apothéose du moi qui semble l'exaltation suprême de la personnalité, se résout cependant dans une identité universelle, ou du moins n'en est séparée que par une distance évanouissante, et, pour ainsi parler, par une quantité infiniment petite.

La doctrine de Fichte trouvait en Allemagne les esprits sur la pente du panthéisme; elle devait achever d'y pousser la philosophie.

Bien des voies mènent au panthéisme, l'imagination et l'abstraction, la mysticité et l'idéologie; on y a vu tomber jusqu'à la physiologie française (1). Lessing et Goethe y arrivaient par le doute du critique et du poète; Schleiermacher lui-même a commencé par là. Kant, fervent adorateur du Dieu qui punit et qui pardonne (et ce seul point suffit pour rendre nécessaires toutes les individualités), Kant cependant avait, dans la théorie, effacé toutes les différences, en réduisant la science apodictique ou certaine à l'identité de la raison pure. Comment s'étonner que de la doctrine de Kant soit sortie celle de Fichte, et de celle de Fichte celle de Schelling?

L'idée ajoutée par Fichte au kantisme pourrait s'exprimer en termes ordinaires : La connaissance est l'être même, parce qu'elle le suppose dans le connu, parce qu'elle le suppose dans le connaissant, et non-seulement parce qu'elle le suppose, mais parce qu'elle le réalise ou le produit en le constatant. Si l'on veut réfléchir à cette idée et l'appro-

(1) Je crois l'avoir montré pour Cabanis et Broussais. (*Essais de philosophie*, T. II, p. 38. — *Revue des Deux Mondes*, 1844, T. VIII, p. 346.)

fondir, on apercevra en effet que s'il n'y avait aucune connaissance au monde, aucune intelligence, ni Dieu, ni homme, rien que la nature brute, ce qui resterait ainsi du monde serait comme s'il n'était pas. Un monde qui est tout et qui s'ignore, équivaut au néant. Si vous dites : il existe pourtant, remarquez bien que la seule différence appréciable entre une telle existence et la non-existence, c'est que la première implique que si un intelligent venait à naître, il aurait quelque chose à connaître, tandis que dans l'hypothèse de la non-existence, il n'aurait rien à connaître que soi ; mais provisoirement l'*inintelligent*, s'il est seul, n'est rien ou comme rien. L'intelligence est le coefficient nécessaire de l'être ; c'est là ce qu'il y a de certain dans toute philosophie de l'identité ; c'est là ce qui en fait le fond, et, si l'on veut, le prétexte. Gardons-nous d'en conclure que cette philosophie soit vraie, et que la connaissance, parce qu'elle est essentielle à l'existence, lui soit identique ; convenons seulement que l'idée qui vient d'être exprimée est l'idée dont profite, ou, si l'on veut, abuse toute philosophie de l'identité.

J'ajouterai, en sens inverse, que dans l'hypothèse de la non-existence du monde, l'intelligence qui viendrait à naître serait pour elle-même comme si elle n'était pas, l'intelligence ne se connaissant que dans l'acte de connaissance de ce qui n'est pas elle, le moi n'étant révélé au moi qu'à la condition du non-moi, le sujet n'ayant avis de lui-même que moyennant l'objet; c'est là du moins l'état à nous connu de l'intelligence.

Quoi qu'il en soit, et l'idée de Fichte étant une fois dans la science, on devait ou s'y tenir, ou la rejeter, ou l'étendre. Voyons comment on l'a étendue, c'est-à-dire complétée. Une idée scientifique n'est pas complète tant qu'elle ne répond pas à tout ce qui est dans le sens commun. Elle doit bien ou mal expliquer le sens commun tout entier; or c'est à quoi l'idée de Fichte ne suffit pas. Suivant le sens commun, la vérité est dans l'accord d'un objet avec un sujet; et la science ne peut pas se former un idéal de la vérité au-dessus de cette notion du sens commun. Tout ce qui est subjectif, l'intelligence, le moi, a conscience de lui-même; tout ce qui est objectif est sans conscience. D'où vient l'accord de l'intelligence et de la nature,

de la conscience et de la non-conscience, du sujet et de l'objet?

Pour résoudre la question, on peut commencer par l'un ou par l'autre. La philosophie qui commence par le sujet est la philosophie transcendantale; celle qui commencerait par l'objet serait la philosophie de la nature. Dans l'une, le sujet se prend pour objet; dans l'autre, l'objet, qui n'est pas d'abord le sujet, est cependant connu par le même sujet et dans le même sujet. Le sujet et sa conscience sont les conditions de la philosophie de l'objet; il est donc logique de commencer par la philosophie du sujet. Mais la science ne sera complète et sûre que si les deux philosophies correspondent entre elles; la vérité est à ce prix.

La philosophie de la nature admet comme certain qu'il y a des choses hors de nous. Il n'y a pourtant d'immédiatement certain que cette proposition : *je suis*. La proposition fondamentale de la philosophie de la nature ne sera donc certaine que si elle est démontrée identique à la proposition fondamentale de la philosophie du moi. Celle-ci est une science du savoir lui-même; elle se demande com-

ment est possible l'accord que nous affirmons naturellement entre nos idées et leurs objets, entre l'intelligence et le monde. Cela n'est possible évidemment, et de l'aveu de tous, que s'il y a entre le monde idéal et le monde réel une certaine harmonie, que si le monde sans conscience répond *a priori* au monde avec conscience. C'est ce qui arrivera, si l'ensemble des deux mondes, si le tout est produit par une activité à la fois douée de conscience et sans conscience. Il y aura des fins dans la nature; la nature y tendra et ne les saura pas; l'intelligence les saura et ne les produira pas.

Cependant il y a dans l'intelligence une activité capable de produire, de produire avec conscience, en ce sens qu'elle sait qu'elle produit et à quelle fin elle produit, mais dont les produits même sont sans conscience; tels sont les produits de l'art, telle est l'activité esthétique. Là nous trouvons l'image, la représentation, la réalité même de la production de l'univers, de l'art suprême, de la poésie primitive, disons le mot, de la création, ποίησις.

Nous venons d'esquisser quelques traits généraux de la doctrine de M. de Schelling. Comme cette doctrine ajoute à la philosophie

du moi une philosophie de la nature, elle porte ce dernier nom. Mais elle n'est pas uniquement une philosophie de la nature, c'est-à-dire du monde objectif; elle est aussi, elle est en principe une philosophie transcendantale. Schelling a commencé par les idées de Kant et de Fichte. Ses premiers ouvrages reproduisent d'abord la Doctrine de la science; mais il n'a pas voulu s'y renfermer; il a conçu la nécessité et la possibilité d'une science de la réalité, et cette addition, qui fait la plus grande originalité de sa philosophie, l'a conduit à unir et même à identifier ce qui connaît et ce qui est connu, le moi et la nature.

On a vu, en effet, que le vrai n'est que l'accord des représentations avec leurs objets. Le problème de toute connaissance est celui de l'accord d'un objectif avec un subjectif. Si l'on part de l'objectif pour rechercher comment il se rencontre avec le subjectif, c'est-à-dire si l'on cherche à faire concorder les phénomènes naturels avec les lois de la raison, ce qui est expliquer la nature, on crée, ou tout au moins on étudie la philosophie de la nature; le procédé inverse donne la philosophie transcendantale. L'une et l'autre philosophie con-

sidèrent chacune un des pôles de la connaissance ; mais l'une et l'autre se rejoignent en un certain point. D'un côté de ce point, il y a tendance à ramener l'objectif ou la nature au subjectif ou à une pure forme intellectuelle, comme nous en avons quelque image dans les sciences les plus avancées, qui réduisent la physique à une géométrie. De l'autre côté, la science convertit en objectif le subjectif même ; elle se donne la conscience réfléchie de l'acte même de la pensée ; elle s'élève à la notion de la notion. Cette double et réciproque tendance des deux philosophies, des deux formes de la science, indique une analogie profonde et un mouvement vers l'identité.

La critique transcendantale n'est que la science de la connaissance ; mais la science de la connaissance n'est pas simplement formelle, c'est-à-dire qu'elle ne vous donne pas une pure forme vide ; elle a nécessairement un contenu. Le principe formel de toute connaissance, A=A, suppose lui-même que A est donné comme contenu ; une synthèse A a précédé l'analyse A=A. On ne peut donc concevoir un principe formel sans supposer un principe matériel ; on ne peut concevoir une

forme sans fond. La logique elle-même n'est point posée *a priori*. Nous arrivons à concevoir les principes logiques en prenant pour contenu, pour matière de certaines propositions théoriques, ce qui n'est que forme dans les autres. La logique se produit par l'abstraction de propositions déterminées; elle est induite de celles-ci, et n'est point posée préalablement. Ainsi les principes supérieurs de la connaissance, quoiqu'ils supposent la logique comme forme, ne la donnent qu'*a posteriori* et à condition qu'on les élague, pour la prendre isolément et en elle-même. On ne peut donc sortir de ce cercle: dans les principes les plus élevés de la connaissance, la forme et le fond sont les conditions l'une de l'autre. A=A, pris comme simple forme, n'est qu'une hypothèse. Cette proposition suppose que A est pensé, et elle pose que penser A c'est penser A, proposition identique et analytique, mais qui n'est pas instructive en elle-même, qui n'est point une connaissance proprement dite. Kant a montré que la connaissance est synthétique. Or, dans une proposition d'identité, la pensée n'est comparée qu'à elle-même; l'équation est ri-

goureuse. Elle suppose donc une pensée qui devienne immédiatement objet d'elle-même; c'est ce qui n'arrive que dans la conscience; là le sujet et l'objet de la pensée sont une seule et même chose. La conscience réside précisément dans la faculté de se discerner comme objet pensé et comme sujet pensant, et de se reconnaître encore comme identique dans cette distinction. Transformer A=A en moi=moi, c'est convertir une proposition analytique et identique en une proposition synthétique et identique, la seule qui soit l'une et l'autre, puisqu'encore une fois l'acte de conscience est le seul acte de connaissance où l'objet soit identique au sujet, le seul où le connu soit le connaissant, où cependant, sans tautologie, A puisse s'affirmer A. Tel est le principe suprême de la connaissance.

Toute pensée est un acte, et tout acte de pensée produit en nous une notion. L'acte de conscience produit en nous la notion du moi, et seul il la produit. Hors de cet acte, le moi n'est rien; il ne peut être représenté que comme acte; il n'est que cet acte. En d'autres termes, le moi n'est en rien distinct de sa pensée; hors de sa pensée, il n'est

qu'un non-objectif infini, un indéterminé, qui n'est pas originairement dans le monde des objets, qui n'est objet pour aucun, si ce n'est pour lui-même; qui ne devient objet que parce qu'il se fait objet, et il n'est moi que dès qu'il se connaît. Il ne se réalise qu'en se connaissant; son caractère primitif est donc d'être sujet. L'objectif est connu, mais ne connaît pas; le sujet connaît, mais à la condition d'un objectif; il ne se connaît qu'en se prenant pour objet. Hors de ces actes, il n'est donc que la possibilité de ces actes. On ne saurait lui assigner aucune forme, si ce n'est celle de ne pouvoir être objet. C'est le sens de ces mots : il est un non-objectif infini.

Or ce qui ne peut être connu que par soi-même, ce qui n'est pas objectif s'il n'est d'abord subjectif, ce qui par conséquent n'est pas objet de la connaissance, mais principe de la connaissance, est inconditionnel, et ne peut être objet de la connaissance que par un acte de liberté. Le moi est seul dans ce cas. Il est l'action pure; il ne peut devenir objet de la connaissance que par une connaissance 1° absolument libre, c'est-à-dire par intuition directe et immédiate; 2° qui n'ait pas son objet

dépendant d'elle-même, et par conséquent qui soit en même temps la production de son objet. Et en effet le moi se produit en se connaissant. L'intuition intellectuelle est l'organe de la pensée transcendentale. Cette pensée tend à rendre objet par la liberté ce qui d'ailleurs n'est pas objet; elle suppose la faculté de produire certaines actions de l'esprit et d'en avoir l'intuition, de telle sorte que la production et l'intuition de l'objet soient absolument une seule et même chose. Or cette faculté est l'intuition intellectuelle qui doit accompagner toujours, qui seule rend possibles les recherches de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire la science que le sujet obtient de lui-même.

Le moi n'est autre chose qu'une production qui devient son objet à elle-même, c'est-à-dire qu'une intuition intellectuelle; mais cette intuition est une action absolument libre; cette intuition ne peut donc être démontrée, ne pouvant, comme libre, être dérivée nécessairement. Elle est l'essence primitive du sujet; il n'y peut être contraint en ce sens qu'il ne la doit qu'à lui-même. Cette intuition, comme fait scientifique, ne peut donc être qu'un pos-

tulat. Or le moi n'est que cette intuition ; donc le moi, en tant que principe de la philosophie, n'est qu'un postulat.

Nous retrouvons ici l'affirmation dogmatique inévitable au sommet de toute philosophie. Car, si l'on veut percer à travers tout cet appareil de démonstrations, on n'y trouvera, en dernière analyse, que ce fait constaté : la pensée est la forme ou l'essence du moi ; le moi est comme il se pense, et parce qu'il se pense ; *cogito, ergo sum.*

Résumons de nouveau et continuons.

Si le moi ne peut être que pour lui et par lui, s'il n'est pas objet primitivement, s'il n'est pas une chose, il n'est objet qu'autant qu'il est sujet et pour le sujet ; il est le sujet-objet. *Je suis* est l'expression d'une conscience pure, ou d'un moi encore indéterminé, susceptible de déterminations infinies, dont la première est exprimée par *je pense*. Et cependant c'est l'expression d'une conscience déjà empirique, c'est-à-dire de la conscience du moi en acte. Mais cet acte est identique au moi ; le moi n'est distinct en rien de sa pensée.

Savoir le moi, savoir quelque chose du moi, c'est un savoir immédiat ; c'est une intuition

intellectuelle, faculté primitive dans laquelle ce qui produit est identique avec son produit, puisque le moi est le sujet-objet. Il y a donc identité de l'intuition et de la production. Cependant, comme il y a là un acte, le moi se distingue, se scinde en quelque sorte dans la connaissance de soi, le jugement moi=moi n'est pas rigoureusement identique comme A=A, il est synthétique. En d'autres termes, se connaître, c'est apprendre.

Le moi ne se fait objet que par un acte de sa liberté, par elle il se détermine ; mais pris dans sa liberté même, et abstraction faite de toute détermination, il est la pure conscience de soi, le moi pur et absolu qui est hors du temps. C'est donc, dans ces termes, un acte éternel de conscience, une puissance infinie de connaître, et, par conséquent, de produire, ce qui devient éternellement et produit infiniment. On voit ici comment la conception du moi se rapproche de celle de Dieu et peut s'y confondre.

Le moi en lui-même est illimité. Dans son état réel, il est limité. Son activité idéale est infinie, son activité réelle ne l'est pas. Il a l'intuition de lui-même comme illimité ; mais cette intuition même le limite. Ce qui veut dire qu'il se conçoit

comme une intelligence sans terme, mais qu'en se concevant ainsi il se conçoit existant d'une certaine existence, ce qui est une détermination. Il est donc sans terme et déterminé, contradiction que Schelling exprime en disant que dans l'acte qui le rend fini, le moi devient infini pour lui-même, c'est-à-dire qu'il s'aperçoit lui-même comme un *devenir* perpétuel.

Or, si par la forme du *devenir*, le moi réalise en lui l'unité de l'infini et du fini, c'est là déjà un exemple de l'identité possible des contradictoires ou des opposés, c'est un premier préjugé en faveur de la possibilité de l'identité universelle. Et en effet, entendez cette doctrine du moi comme l'entend Fichte (et à vrai dire elle ne diffère pas essentiellement de la sienne), concevez-la dans le sens de l'idéalisme; comme toute réalité émane du moi, il suit que la réalité doit être, ainsi que le moi, l'identité des opposés : le non-moi, n'étant qu'une dépendance, une production du moi, est dans les mêmes conditions; et la plus grande des diversités, celle du moi et du non-moi, étant comme effacée, ou du moins atténuée, toutes les diversités deviennent des apparences subjectives, des déterminations phénoménales du non-moi dans le

moi, et nous touchons ou peu s'en faut à l'identité universelle.

Il serait impossible d'exposer en détail par quelle suite d'ingénieuses analogies M. de Schelling s'est efforcé d'établir que l'objectif, dans toutes ses formes, reproduisait le subjectif, en telle sorte que la thèse, l'antithèse et la synthèse de la connaissance de Fichte étaient comme les trois degrés, les trois phases, les trois catégories de toute existence. Une telle exposition donnerait lieu à un développement immense; et d'ailleurs la doctrine de M. de Schelling n'a nulle part été achevée. La résumer complétement est d'une difficulté que les auteurs même des mémoires jugés par l'Académie n'ont point parfaitement surmontée. Avant d'indiquer encore quelques traits de cette doctrine, il importe d'en bien marquer l'idée fondamentale, d'insister sur ce qui la caractérise, le principe de l'identité universelle. Ce principe répugne tellement aux habitudes de notre esprit, aux notions du bon sens vulgaire, aux maximes philosophiques de nos écoles, qu'il semble décrier par avance une doctrine où il domine. Un lecteur français la tient volontiers pour si extravagante, qu'il est tenté de la rejeter

a priori; c'est à peine s'il la trouve intelligible. Loin de nous la prétention de réhabiliter le principe de l'identité. La philosophie éléatique, celle d'Alexandrie, celle de Schelling et de Hegel, nous frappe, nous impose, mais ne nous persuade pas. Cependant il est nécessaire de faire comprendre aux plus prévenus comment l'intelligence peut être amenée d'une manière spécieuse à la doctrine de l'identité, et il est possible de montrer que cette doctrine tient peut-être dans les opinions reçues plus de place qu'on ne pense, et qu'elle a pénétré en partie dans beaucoup d'esprits qui ne s'en doutent pas.

Par exemple, on admet généralement la distinction de l'esprit et du corps. C'est un principe cartésien; c'est une notion traditionnelle dans les sociétés chrétiennes. Si l'on cherche à exprimer scientifiquement cette distinction, il est d'usage de dire que la matière est caractérisée par l'étendue, et l'esprit par la pensée, et d'ajouter même que l'étendue et la pensée s'excluent réciproquement. Cependant il est admis que le corps et l'esprit sont des substances (Descartes et Condillac). Ainsi, la substance en général peut être indifféremment le corps ou l'esprit, avoir pour caractère, pour attribut,

pour forme, pour essence, soit la pensée, soit l'étendue. En d'autres termes, elle peut recevoir les contradictoires. Elle a, disait l'école, *la susceptibilité des contraires*. Elle est apte à revêtir l'un ou l'autre des deux états hétérogènes et opposés; mais dans les deux états elle est toujours substance.

Si l'on dit que la substance n'est alors qu'une abstraction, que nous sommes convenus d'appeler substance non pas l'être lui-même, mais l'idéal de l'être, une simple conception générale de ce qui existe, quel que soit d'ailleurs son mode essentiel d'existence, j'y consens, et en effet nous l'entendons presque toujours ainsi; mais c'est là du nominalisme, du conceptualisme, de l'idéologie; c'est une détermination logique des mots qui n'a aucun rapport avec la nature des choses.

Maintenant si l'on veut penser aux choses et non aux mots, à ce qu'ils désignent de la réalité et non de nos idées; si la substance est l'être même, quelque chose qui existe réellement dans la nature, l'être fondamental dans l'esprit comme dans la matière; le principe cartésien, la croyance commune que la substance peut être étendue ou pensante, signifie que, l'être iden-

tique en soi étant capable des contradictoires, il y a substantiellement unité sous la diversité, sous la dualité, il y a identité universelle de l'être.

C'est le sentiment plus ou moins distinct de cette conséquence qui détermine beaucoup de prudents philosophes à interdire toutes recherches sur la substance. Mais observât-on cette prohibition, le problème ontologique se reproduirait sous une autre forme. Ainsi, après avoir supprimé l'être ou la substance, et admis seulement la dualité de l'étendue et de la pensée, ou du corps et de l'esprit, on ne peut s'empêcher de se demander d'où ils viennent, et l'on est obligé de leur attribuer une communauté, sinon d'existence, au moins d'origine. C'est Dieu qui a créé, qui a fait, qui a produit le corps et l'esprit. Cette solution du problème repose sur les plus solides fondements. Mais cependant, si on la prend comme solution scientifique, il faut bien reconnaître qu'elle suppose que la diversité ou la dualité procède de l'unité. Dieu est l'être des êtres; de lui viennent les deux formes contradictoires de l'être; il est l'unité qui les rend possibles; il est la substance identique qui fait apparaître au monde les deux

natures opposées. Il est donc, jusqu'à un certain point, l'unité des contradictoires; et s'il est exclusivement et essentiellement esprit, comme l'admet en général toute philosophie religieuse, il crée le non-esprit, l'étendue, la matière, ce qui est essence opposée à la sienne. Assurément le théisme n'est point le système de l'identité universelle; il en est même la négation formelle; mais il contient une des plus grandes difficultés du système de l'identité universelle, et l'on ne peut reprocher à ce dernier système de combiner la dualité avec l'unité, d'associer les opposés, sans élever une objection qui atteigne le théisme lui-même. Je ne sais pas de doctrine sur la nature des êtres qui n'affaiblisse le principe de contradiction, du moins comme principe ontologique.

Ainsi, les philosophes de l'identité ne sont pas récusables *a priori*, pour avoir dit que la dualité doit, de façon ou d'autre, se résoudre dans une plus haute unité. Cette nécessité de l'existence universelle est attestée par la plupart des doctrines et même des croyances de l'esprit humain; cette nécessité est au fond l'argument qui a engendré le spinozisme; elle est peut-être tout ce qu'il y a de vrai dans le

fameux principe : « Entre deux substances qui diffèrent d'attribut il n'y a rien de commun. (1) »

Voyons maintenant comment se sont formées ces philosophies transcendantales, qui aboutissent à l'identité universelle,

Il est remarquable que toutes ces philosophies, si audacieuses, si dédaigneuses pour celle des sensations, si promptes à s'élever dans les sublimités de l'idéalisme, sont obligées de prendre terre sur le domaine de l'empirisme. Leur point de départ est très-modeste : Kant commence par l'intuition expérimentale, ou la sensation; Fichte donne, au début, une forme logique à un simple fait de psychologie; Schelling emprunte en quelque sorte son principe au sens commun. C'est une croyance de sens commun que nous pensons les choses comme elles sont; c'est, en d'autres termes, le principe de l'accord de la pensée et de l'être, ou le principe dogmatique que Jacobi opposait à Kant, lorsqu'au lieu d'en déduire l'identité de l'une et de l'autre ou le spinozisme, il en concluait seulement l'existence et la certitude du savoir immédiat ou de la connaissance instinctive de la rai-

(1) Spinoza, *Ethiq.*, part. I, prop. II.

son. Au fond, cette faculté suprême ne diffère guère de l'intuition intellectuelle de M. de Schelling, de cette intuition que Kant réservait comme une prérogative incommunicable à la Divinité. L'intuition, pour Kant, n'est connaissance qu'en tant qu'empirique; la prétendue intuition de la raison n'est pour lui que le mirage de la raison pour elle-même. Au contraire, elle est, pour Schelling, comme l'organe de la philosophie, quelque chose de plus étendu et de plus élevé que le sens transcendantal de Fichte, qui n'est que l'abstraction du moi pur. Et l'on verra comment il est tout simple, dans une doctrine de l'identité de l'être et de la pensée, que la perception suprême de la raison soit comme une infaillible conscience de la réalité.

Si l'on considère à l'état d'abstraction la pensée, d'une part, l'étendue, de l'autre, on en fait, comme Descartes, les deux faces de l'être, les deux essences, l'une de l'esprit, l'autre de la matière. Quand on veut ensuite expliquer cette sorte d'unité qui résulte de la connaissance de l'une par l'autre, on est conduit à les unir en Dieu, soit en les faisant, avec Descartes, venir de lui par une double et inconcevable création; soit, comme Spinoza, en ap-

pelant Dieu la substance indéterminée. La substance divine, dans les deux cas, se manifeste par la nature et l'humanité, qui l'une et l'autre sont reproduites à l'état de formes ou dans leurs formes (dans leur constitution intelligible) par la philosophie. Dans Fichte, la forme est prise en elle-même, pour elle-même, c'est-à-dire comme subjectivité; ce qui veut dire que Fichte n'étudie que dans la puissance pensante les objets pensés; en d'autres termes, il concentre l'être dans l'activité avec conscience, qui, étant seule à attester l'être, en fait pour elle-même toute la réalité. Mais cette subjectivité indéfinie, ce moi, puissance perpétuelle de reproduction, doit nécessairement sortir de son égoïsme. Ou le moi ne serait que la suggestion d'un esprit malin, comme le craint Descartes, une ironie, comme le disent les Allemands, ou sa subjectivité doit s'unir à l'objectivité, et remplir ou comprendre la réalité tout entière: ce qui revient à dire que la substance de Spinoza ne doit pas être l'indéterminé, mais bien l'intelligent, forme active elle-même, et en même temps nécessaire, constitutive à la fois de la nature et de la connaissance. Ce n'est plus l'unité de pure conception de Spinoza ni la to-

talité subjective de Fichte, c'est la totalité avec la forme infinie; c'est l'universalité de l'être conçu à l'infini. Ces expressions abstraites signifient que, étant donnés, 1° l'intelligence, qui prise en elle-même, et abstraction faite de toute délimitation intellectuelle, est une puissance infinie de concevoir l'être (une forme infinie); 2° l'être qui est comme la matière de cette forme, ou l'objet illimité de l'intelligence; il faut, dès que l'on n'admet pas que la substance soit distinctement, ici l'une, là l'autre, suivant le dualisme cartésien, ou une indétermination abstraite, au gré de Spinoza, il faut que ce soit l'intelligent qui réalise l'être en le concevant, qui le produise par la série infinie de ses représentations, qui lui donne l'existence, en ce sens au moins qu'il la constitue et l'achève en la déterminant, à peu près comme dans Aristote et dans la scolastique, la forme fait pour la matière.

C'est là, suivant Hegel, le grand pas que Schelling a fait faire à la philosophie. Il suit que cette doctrine, comme ayant pour principe l'intelligence ou le moi devenant la forme réelle de l'être, est bien primitivement un pur idéalisme; mais que, comme elle cherche dans

ce principe et ses développements, c'est-à-dire dans une nouvelle critique de la raison, le type et la preuve de la réalité externe, elle est aussi un réalisme.

Le principe de toute cette philosophie est le principe de Fichte exposé à peu près comme l'expose Fichte, non pas déduit, mais constaté ou démontré immédiat. Schelling s'arrête à cette proposition, que son prédécesseur n'aurait pas désavouée : Le moi n'est que parce qu'il est pensé ou qu'autant qu'il est pensé ; ce qui signifie que le moi, en tant que moi, n'est qu'un acte; il n'est que la pensée; au delà, il n'est que l'être pur ; et, en effet, cela n'est pas plus difficile à dire que ce que dit Descartes, qu'il y a une substance dont l'essence est la pensée. Si la pensée est la différence qui la constitue, qui la spécifie, il suit que hors de l'acte de la pensée, cette substance n'est plus que la substance indéterminée ; ou bien encore, abstrayez l'acte de conscience, reste la substance sans conscience, c'est-à-dire la nature ou l'objet. Le moi ne commence qu'avec la pensée; il n'est que par la pensée, et comme la pensée est une puissance infinie de penser, une acti-

vité infinie, manifestée et réalisée par une succession de pensées infinie, la pensée ou le moi est un absolu ; il y a un moi absolu. Cela signifie que le monde, ou plutôt le tout, devant être considéré comme ayant deux faces, comme étant fait de conscience et de non-conscience, de moi et de non-moi, d'intelligence et de nature, de sujet et d'objet (pensée et étendue de Descartes), on peut dire que le moi individuel que je suis ou parais être, est de la pensée, de l'élément pensant (à peu près comme l'épée est du fer), et par conséquent suppose un moi absolu, ou, si l'on veut, un moi universel, ou, si l'on veut encore, une pensée absolue, un acte de connaissance éternel, comme tout corps suppose la matière en général. Cela n'est pas plus étrange que l'assertion cartésienne : la substance est pensante ou est étendue. La substance, c'est toute substance ; c'est donc la substance prise universellement. Eh bien, si vous changez l'expression, et dites : La substance est moi ou non-moi (ou, comme dirait Hegel, existe pour elle-même ou pour un autre), et la substance qui n'est pas moi étant précisément la substance non-moi, il suit que ce ne sont pas, à

proprement parler, deux substances, puisque c'est toujours la substance qui est moi et non-moi; il suit que la substance, en tant que moi, pense la substance comme non-moi, ou que le sujet pense l'objet, et par là, comme on l'a vu, le garantit du néant; il suit enfin 1° que les *moi* individuels, relatifs, empiriques, ne sont que des actualités du moi absolu, comme les corps distincts ne sont que des échantillons de l'être matériel; 2° que le moi étant la forme de l'être, puisque l'objet n'est que ce qu'en pense le sujet, il y a au fond, identité dans l'être, et si l'on superpose le moi au non-moi, ils doivent s'identifier.

J'expose là, à ma manière et par anticipation, l'idée principale de la philosophie de l'identité, et je voudrais la faire, non pas admettre, mais comprendre en général; car j'ai remarqué que cette conception générale est ce qui coûte le plus à nos esprits, et que, faute de l'avoir saisie au début, on ne peut entendre que vaguement et fugitivement tous les détails d'une doctrine qui semble porter sur un non-sens.

Je souhaite donc que l'on comprenne ceci : 1° l'être pense ou est pensé ; il est pensant ou

non-pensant. Ces attributs, contradictoires entre eux, ne le sont pas apparemment à sa nature, puisque dans l'opinion commune il peut les recevoir indifféremment. Ainsi, penser ou être pensé, moi ou non-moi, ont le même fond; première unité, première identité, celle de la substance.

2° La totalité de ce qui existe n'existe qu'à la condition d'exister pour soi (conscience ou moi) ou pour un autre (connaissance du non-moi); hors de cette double condition, ce qui est est comme s'il n'était pas. La plénitude de l'être n'appartient donc qu'à l'être avec conscience, ne se réalise que dans le moi. Le moi, l'être qui connaît, la substance qui pense, la nature avec conscience, semble donc reproduire le non-moi, l'objet, la nature sans conscience, et, ce qu'elle reproduit, elle le manifeste existant. L'activité du sujet fait la réalité de l'objet.

3° Tout moi n'est que du moi, tout sujet n'est que du sujet, toute pensée appartient à cette forme de l'être qui est la pensée, activité permanente, nécessaire à la réalité, toujours se posant et toujours posée, se déterminant incessamment et cependant infinie dans ses dé-

terminations. Ainsi la pensée est un acte éternel (au même sens où l'on dit dans certains systèmes que la matière est éternelle, quoique aucun corps individuel ne le soit dans sa forme). Le moi est, dans son fond, le moi absolu ou infini, ce qui s'expliquerait peut-être mieux en disant que le moi fini en acte est infini en puissance; ce qui signifie encore que le moi, incessamment limité par l'acte de conscience lui-même, car tout acte de conscience est une détermination, recule ou brise incessamment sa limite, puisque incessamment il passe d'une détermination à une autre, et agrandit indéfiniment le cercle de ses déterminations. Les deux activités qui sont en lui et qui se supposent mutuellement, l'une idéale, l'autre réelle, engendrent, exclusivement considérées, l'une l'idéalisme, l'autre le réalisme, ou la philosophie théorique et la philosophie pratique; celle qui réunit l'une et l'autre, l'*idéalisme réel*, est la vraie philosophie transcendantale. Continuons à l'analyser.

Toute limitation résulte de la conscience, c'est-à-dire que le moi n'est actuellement fixé à telle pensée déterminée qu'autant que nous en avons conscience. En d'autres termes, toute

pensée est actuelle et déterminée ; la pensée, puissance infinie et illimitée, se résout en pensées spéciales et définies, qui se renouvellent, se transforment, se succèdent, mais ne sont jamais qu'une série de finis sans terme. Ainsi l'activité, limitée dans la conscience, l'est par une activité en dehors de toute conscience. Il y a donc une activité limitante et une activité limitée, et le moi n'est ni l'une ni l'autre ; l'activité qui limite ne devient jamais objet ; elle est l'activité du sujet pur, du sujet en tant qu'il n'est pas objet. L'activité limitée est celle du pur objectif dans la conscience, du moi-objet, du moi en tant qu'il n'est pas sujet. Il faut donc, il y a donc une troisième activité, une activité combinée, une activité idéale et réelle, et c'est là le moi lui-même. Il est en lui-même la lutte de deux directions primordiales ; son identité est un résultat ; elle est produite, elle est un intermédiaire, une médiation. Le moi est l'unité de la contradiction qui est entre le sujet et l'objet ; ils se détruiraient l'un l'autre, comme toute contradiction, si cette contradiction n'avait sa solution dans cette activité du moi qui flotte entre le subjectif et l'objectif, dans cette synthèse

qui concilie la thèse et l'antithèse ; on voit ici le moi présenté comme une sorte d'unité ternaire.

Il y a en lui une lutte d'activités ; il est conçu comme cette lutte en arrêt, comme l'union de deux directions opposées, c'est-à-dire un repos, un point d'équilibre. Il y a donc là une destruction réciproque d'activités, une suppression, une négation. Chaque activité est positive et peut être considérée comme infinie ; toutes deux étant opposées l'une à l'autre, leur produit est nécessairement fini. Mais ce moyen terme commun aux deux activités ne peut durer, l'activité idéale étant infinie, étant une tendance infinie du moi à devenir son objet à lui-même. En même temps, l'activité réelle ou limitante a cela de commun avec l'idéale d'être celle du même sujet ; mais elle est négative, en ce sens qu'elle n'est point purement idéale, qu'elle est la tendance à la réalité qui est la fixation dans une pensée définie, qu'elle est restrictive du moi. Elle est donc la négation partielle de l'activité idéale. En tant que le moi découvre le positif dans l'objectif, ou qu'il est à la fois agent et objet de l'intuition, il est une même chose. Mais en tant qu'il y découvre le

négatif, c'est-à-dire la détermination qui le limite, il est comme sujet distinct de ce qu'il est comme objet. Ce qui découvre est illimité, ce qui est découvert est limité.

Cette unité qui réunit les deux opposés n'est pas et ne saurait être une action unique; elle est un enchaînement infini d'actions. La contradiction se résout dans une progression à l'infini. La philosophie n'en peut représenter que les principales époques. Elle est donc l'histoire de la conscience. Elle suppose ce que regrettait Kant, une intuition intelligente, une intelligence intuitive; c'est là ce troisième terme, unité absolue de la contradiction des deux activités primitives.

Sous cette déduction, sous tous ces termes, il faut comprendre que le moi serait illimité comme intelligence, s'il n'était limité comme être; et que par conséquent son essence, sa nature est d'être perceptif, intuitif, consciencieux, en d'autres termes, de connaître, c'est-à-dire de connaître soi et l'être, d'être pour soi ou en vertu de soi comme intelligence, de connaître soi comme être; ce qui est l'être réfléchi, ce qui est le moi.

Il ne faut donc pas se représenter le moi,

comme tout d'un côté, et le non-moi de l'autre. Le moi est en dernière analyse l'identité de l'être sans conscience, et de l'être avec conscience. Le fondement de cette identité n'est pas un acte du moi, détermination actuelle et toujours relative; cette identité est le principe absolu, qui ne se résout en aucun autre; ce que les Écossais appelleraient le terme de toute induction. Le principe de toute philosophie est donc absolu, mais non objectif; car, s'il était objectif, une scission, une dualité se produirait aussitôt. Devant *l'un* qui est objectif, se dresse aussitôt *l'autre* qui est subjectif. Le moi absolu, le fond du moi est donc non-objectif. Il n'est représenté ou perçu que dans une intuition immédiate, tandis que toute représentation ou perception suppose médiation, relation de *l'un* à *l'autre*. S'il existe une telle intuition ayant pour objet l'identique absolu ou ce qui en soi n'est ni subjectif, ni objectif, comment peut-on se la donner, en avoir connaissance, se la rendre en un mot objective à son tour? Il faut évidemment qu'elle soit donnée dans une expérience immédiate. Elle l'est en effet dans l'art. L'art est l'objectivité de l'intuition intellectuelle. Cela veut dire que l'intui-

tion intellectuelle ou l'idée *a priori* du moi absolu n'est donnée par aucune médiation ; cependant elle est le sens nécessaire de la philosophie, elle est dans la connaissance. Or, d'après le principe kantien que toute connaissance suppose une expérience, comment peut-il y avoir connaissance de ce dont il ne peut y avoir expérience, c'est-à-dire objectivité ou représentation proprement dite ? Il faut alors supposer une expérience immédiate, c'est-à-dire sans médiation, sans objectivité externe ; telle est l'expérience impliquée dans l'acte qu'on peut appeler art, ou la production spontanée et libre de la pensée propre au pensant sous une forme objective de sa création. Schelling trouve dans l'art un mode d'expérience, un acte qui suppose l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire un moi actif sans objectif réel, à peu près comme Kant n'avait admis d'intuition rationnelle que dans la connaissance certaine, immédiate, absolue, que le sujet a de sa liberté.

Ainsi l'œuvre d'art réfléchit seul l'identique absolu, puisque là seulement l'unité entre l'intelligence et ce qu'elle produit apparaît directement. Ce que Schelling appelle l'intuition intellectuelle n'est que la connaissance *a priori*

ou immédiate du moi absolu ; et cette intuition intellectuelle sans laquelle il n'y a pas de philosophie, puisque par elle seule l'absolu, l'identique, le sujet-objet est donné, doit elle-même être admise comme un principe, et je dirais presque comme un fait. Car on ne peut la prouver à celui qui la nie, et quand on la nie, c'est qu'on ne l'a pas, et alors on n'est pas philosophe ni même artiste. C'est ici un point qu'on a fort reproché à M. de Schelling. Il exige d'autorité l'existence de l'intuition intellectuelle, il l'affirme contre les négations de Kant, et ne la prouve guère qu'en prétendant l'avoir et en méprisant qui ne l'a pas. Hegel, qui aspire à tout démontrer, blâme vivement son maître du ton d'oracle avec lequel il a présupposé l'intuition intellectuelle. La philosophie, suivant lui, pour être vraiment science, doit établir dialectiquement cet absolu, identité absolue de l'objet et du sujet, indifférence absolue du réel et de l'idéal, de l'être et de la forme, du particulier et du général, unité qui n'est pas vide et sèche comme celle des universaux, lesquels ne relient les êtres qu'en laissant en dehors leurs différences. A ce prix, et par le procédé idéologique, il serait trop facile d'arriver à con-

cevoir, à poser un absolu. Le difficile, le nécessaire est d'établir une identité, non pas abstraite, mais concrète, qui n'exclue rien, qui comprenne tout, ressemblances et différences; et, pour cela, il faudrait montrer dans l'objectif une nécessité logique de devenir subjectif, comme dans le fini de devenir infini, et réciproquement, en telle sorte que ce fût le partiel, le divers, le *chacun*, qui contînt une contradiction et dût nécessairement se résoudre avec son contraire dans l'identité. Dans cette hypothèse, l'identité seule serait la vérité, et elle serait posée comme résultat, non comme principe indémontrable de la science. C'est cette hypothèse que Hegel croit avoir réalisée par son système.

Quant à celui de Schelling, il a été diversement traduit par son auteur même. L'identité absolue, base de ce qu'il appelle l'idéalisme transcendantal, a été représentée dans ses différents ouvrages par des expressions différentes; mais elles aboutissent toutes à la représenter comme un objet d'intuition immédiate, comme le produit d'une faculté spéciale, qui fait le philosophe, et qu'on ne peut se donner arbitrairement; car elle est un don, un génie, une inspiration. On l'a ou on ne l'a pas, et

on l'a parce qu'on voit ce qu'elle nous montre.

De là le caractère poétique, même un peu mystique, de la philosophie de Schelling. Il y a quelque chose de néo-platonicien dans cette vue suprême de la vérité primitive. Quoi qu'il en soit, cette vérité primitive est l'absolu. L'absolu n'est qu'absolu. Une identité pure en est la condition. Il n'admet pas en soi de différence, car il cesserait d'être l'absolu. Pourtant il est accidentellement, actuellement, sous telle ou telle forme, sujet ou objet, avec ou sans conscience. L'absolu étant nécessaire, l'absolu étant donné immédiatement, l'unité absolue étant la condition de l'absolu, il suit qu'aucune différence de qualité n'est possible dans l'absolu. Les différences de forme que prend l'absolu ne sont donc en réalité que des différences quantitatives. A=B signifie qu'un côté de l'être prévaut dans A, un autre côté dans B. Toute diversité gît dans la proportion de l'objet par rapport au sujet, et dans la proportion inverse. L'identique est plus ou moins A ou plus ou moins B, et comme par la supposition même, il est identique dans les deux cas, ces diversités ne sont pas des différences substantielles. Ce sont des différences de plus ou de

moins dans le même être ; ce sont différentes puissances de la même quantité. L'absolue identité est sous la forme de l'indifférence quantitative du subjectif et de l'objectif. Toutes ces expressions reviennent au même. Elles rendent seulement les conséquences nécessaires de l'idée qui a été précédemment exposée de l'identique absolu. Elles donnent comme principe ontologique ce que la philosophie ordinaire présente comme vérité idéologique, savoir que l'être en soi n'est pas plus ceci que cela, qu'il est tout, et peut être spécifié par toutes les différences possibles, sans que l'identité de la notion de l'être en soit altérée. Mais ce n'est là qu'une identité logique, intelligible, tandis que dans Schelling, il s'agit d'une identité réelle. La distinction entre le connaître et l'être, entre le *principium essendi* et le *principium cognoscendi*, cette distinction qu'admettent à des degrés divers Descartes, Locke, Reid, Kant, a disparu dans Schelling comme dans Spinoza.

Il suit que l'absolue identité est l'absolue totalité, dans le sein de laquelle les différences purement quantitatives sont des degrés, des puissances, des moments principaux. Par

exemple, la première différence quantitative de l'absolu, ou si l'on veut la première totalité relative est *la matière*, puissance première de l'être. La seconde est la lumière, la troisième est l'organisme, etc., etc. C'est dans les ouvrages de M. de Schelling qu'il faut chercher le tableau de toutes ces transformations de l'objectif, de toutes ces propriétés de l'univers, que l'auteur assimile avec la sagacité la plus féconde à des évolutions correspondantes du moi subjectif. On pourrait d'autant moins esquisser ici ce nouveau système du monde que l'expression en a quelque peu varié, et qu'on aurait peine à choisir celle qui rend avec une précision définitive la pensée fondamentale du philosophe. Du reste, il suffit de rappeler que cette pensée est celle d'une correspondance, d'une répétition réciproque du moi au non-moi; d'où l'identité universelle. Seulement, cette identité n'est peut-être pas toujours entendue d'une manière également rigoureuse. Quelquefois, on pourrait penser que le subjectif et l'objectif, ou disons mieux, l'esprit et la nature ne sont identiques qu'en ce sens qu'ils manifestent diversement ou reproduisent sous une forme diverse une même nature de choses, une même raison

suprême, une même constitution nécessaire de l'être, cet être, cette raison, cette nature étant d'ailleurs quelque chose au dedans, en arrière, au-dessous de tout ce qui apparaît, un être, source commune de l'être, soit cause, soit substance de tout ce qui est, de tout ce qui l'atteste, de tout ce qui le dépeint; et ce système qui ferait le monde divin, sans le faire nécessairement Dieu, se concilierait facilement avec les croyances de toute philosophie vraiment religieuse. Quelquefois, plus souvent peut-être, il s'agit d'une identité propre, et c'est la substance absolue, le moi absolu qui se produit lui-même et tout entier dans l'univers, sa forme nécessaire. L'identique absolu n'est pas le principe, mais l'unité du tout. C'est le dieu de Spinoza, conçu dans un panthéisme spirituel, où le moi domine le non-moi, où l'esprit surpasse la nature en la comprenant en soi, où Dieu est l'identité du pensant et du pensé.

Les objections se présenteraient en foule. Celles qui seraient prises dans les doctrines opposées seraient fortes ; mais elles seraient innombrables. Il suffit ici d'en indiquer quelques-unes qui naissent du fond de la doctrine même.

La source de cette doctrine est dans la difficulté d'expliquer la connaissance, c'est-à-dire comment le différent se donne la conscience du différent. Résoudre cette difficulté, c'est ce qu'on appelle donner un principe au kantisme qui en manquait, dit-on, pour avoir admis comme fait préalable de la science que toute connaissance avait un commencement expérimental. Or, il me semble que M. de Schelling ne donne pas l'explication espérée, ne se soustrait pas à la nécessité de débuter par une affirmation.

D'abord, il n'est ni plus aisé ni plus difficile de comprendre comment le différent connaît le différent, que de comprendre comment le semblable connaît le semblable, comment l'être se connaît lui-même. La conscience a été depuis Descartes posée à l'origine de la science, non comme l'explication la plus claire, mais comme la vérité la plus certaine. Elle ne donne le pourquoi de rien, mais le comment de beaucoup de choses. Elle nous est immédiatement donnée, tandis qu'il n'en est pas de même de l'existence sans conscience; mais l'une et l'autre en soi sont également impénétrables. Ainsi, de l'identifi-

cation du tout dans un moi absolu, il résultera plus d'unité, mais non plus de clarté. Et cette identification, on a vu qu'elle n'est guère qu'affirmée; la démonstration manque. On invoque même pour l'établir une faculté exceptionnelle, qui ne peut être opposée à Kant; car il la nie et il demanderait qu'on en fît la preuve. Or, une assertion vaut une assertion; et il faudrait un raisonnement pour remplacer la sienne, et lui imposer un principe fondé sur la négation des siens.

Mais laissons le kantisme; considérons d'une manière plus générale le problème et la solution. Tous les philosophes ont à peu près renoncé à expliquer le mode de la connaissance; et ce n'est pas uniquement parce que le connaissant diffère du connu. La relation entre les homogènes n'est au fond guère plus intelligible, et dans tous les cas l'homogénéité la plus rigoureuse n'explique pas une relation aussi spéciale, aussi mystérieuse que celle de la connaissance. Expliquer cette relation par une correspondance plus ou moins exacte entre les deux termes, entre le moi et le non-moi, ce n'est guère qu'affirmer le fait en y joignant une conjecture. Sans nul doute, à moins

d'anéantir le non-moi, il faut admettre une certaine harmonie entre lui et le moi; mais laquelle? on ne sait. Ajouter qu'elle consiste dans un parallélisme entre les diverses transformations de la nature et celles de l'intelligence, c'est ce que j'appelle ajouter une conjecture ou une hypothèse à une assertion. Car cette idée ne peut s'appuyer que sur des analogies partielles; le fait seul d'être l'un le connaissant, l'autre le connu, l'un le moi, l'autre le non-moi, l'un l'esprit, l'autre la nature, maintient entre les deux termes une différence ineffaçable, et l'identité n'est pas absolue. Le fût-elle, d'ailleurs, il n'est pas plus facile de concevoir comment le moi se sait lui-même, que de comprendre comment il connaît ce qui n'est pas lui. La conscience est aussi un fait mystérieux, inexplicable; seulement il est certain, le plus certain de tous, le moyen de toute certitude, il a la certitude immédiate; et y rattacher, y comparer les autres faits, les assimiler en quelque sorte à celui-là, c'est les faire participer en quelque chose de sa certitude. C'est une présomption de plus contre le scepticisme. Mais il n'y a rien de démonstratif dans tout cela, et tout ce qui est catégorique dans la doc-

trine de M. de Schelling ne repose au fond que sur des principes convenus ou des croyances naturelles, à peu près comme les systèmes écossais.

Enfin, si l'on admet que l'identité universelle rende moins étrange, moins impénétrable le problème de la connaissance, elle reporte en revanche l'obscurité sur d'autres faits, non moins certains et directement attestés par la conscience, notamment la personnalité, la liberté, et toutes leurs conséquences. Dans la doctrine de l'identité, il n'y a point progrès de clarté scientifique sur les doctrines de dualisme.

Ces observations générales portent principalement sur les prétentions exclusives de la doctrine de l'identité absolue; car il y a beaucoup à prendre dans cette doctrine, et l'universalité de l'être en général suppose dans la nature des choses des conditions identiques qui sont le gage de l'unité du tout. Mais cette unité qui procède de Dieu même n'empêche pas que Dieu, l'homme, le monde, ne soient des choses différentes.

V.

La philosophie de Hegel se présente d'abord comme un paradoxe. Non-seulement dans son principe, mais dans ses détails, elle donne un démenti perpétuel, soit au sens commun, soit aux conventions de la science. Est-elle pour cela aussi puérile que chimérique ? c'est ce qu'il serait téméraire d'affirmer, quand il s'agit d'une doctrine qui a séduit des esprits distingués, produit toute une école, passionné un public éclairé dans une époque de civilisation. Il est peu de noms de sectes philosophiques qui aient acquis une importance plus populaire que celui-ci dans le nord de l'Allemagne : être ou n'être pas hégélien, c'était, en Prusse, il y a peu de temps, toute la question.

Il me serait facile de compromettre sur-le-champ cette doctrine, en produisant sans préparation tel de ses principes favoris, ou tel de ses résultats caractéristiques; mais j'aime mieux présenter d'abord quelques considérations générales, prises dans les données ordinaires de la raison et de la science, qui rendront plus plausible ou du moins plus intelligible la réso-

lution formée par Hegel d'intervertir en quelque sorte toute la philosophie.

Le subjectif est seul, pour la philosophie critique, l'objet d'une science exacte. Pourquoi ? Le scepticisme, qu'on élève sur l'objectif, pourrait atteindre le subjectif également, si l'on n'admettait pas le principe de Descartes, ou la prééminence de la certitude de conscience; mais aussi, avec ce principe, Kant pourrait être légitimement conduit hors du cercle étroit de la subjectivité. Quoi qu'il en soit, il s'y renferme, et croit uniquement que le moi est connu du moi, que toute connaissance est, sinon en totalité, du moins en une proportion infiniment grande, l'expression des nécessités du sujet. Le sujet est donc l'unité et la réalité dominantes. De là les conséquences les plus modestes ou les plus téméraires suivant le tour d'esprit des penseurs. Kant était circonspect; Fichte plus audacieux. Le moi engendre en quelque sorte tout ce qu'il conçoit. Il se connaît, il s'assure de lui-même, détache de lui le non-moi, puis le ramène à soi, en reconnaissant que le non-moi n'est que ce que le moi ne veut pas être, et qu'autant que le moi veut qu'il soit. Tout dépend du moi ; le moi va du moi au

non-moi et revient au moi. Schelling admet ce *processus* au moins comme procédé méthodique. Mais si l'on s'arrêtait là, il voit bien qu'il arriverait de deux choses l'une : ou le moi ne déléguerait au non-moi qu'une réalité d'emprunt, il le projetterait comme une ombre sur son propre fond, semblable aux apparences que l'Arménien de Platon voit au fond de la caverne, et alors en définitive le moi serait seul réel, il n'y aurait que lui : ou, si les deux termes de la connaissance étaient également distincts et effectifs, si le sujet et l'objet étaient réellement opposés, la totalité de ce qui existe porterait au fond sur une contradiction ; l'unité manquerait à l'ensemble, l'harmonie ou la relation serait inexplicable ; on ne saurait rien de ce qu'on sait. Le moi, quoique prééminent, n'est donc pas seul ; quoiqu'il s'assimile le non-moi, il n'est pas, au moins dans son état actuel, dans le fait de conscience, tout le non-moi ; mais il suppose lui-même une identité supérieure et primitive dont le moi est encore la forme principale, mais qui est l'absolu du moi relatif, qui est le moi du moi et du non-moi, qui se manifeste ici sans conscience, là avec conscience, c'est-à-dire à divers degrés, à

diverses puissances, toujours la même, quoique non toujours semblable. Cette idée singulière le paraîtra moins, si l'on veut bien se dire que cette identité absolue, ou d'un seul mot l'absolu, n'est au fond que ce qui est. Or, ce qui est, le réel, l'être, qu'est-ce autre chose qu'un *devenir* perpétuel ? Qui, en rentrant au fond de sa pensée, n'y trouve pas l'idée fondamentale d'un tout, homme, monde et Dieu, nécessaire en ce sens que le néant est contradictoire et par conséquent impossible, et qui se manifeste et se développe à la condition du temps ? Ce développement diffère dans son histoire, suivant les croyances et les doctrines. Mais celles mêmes qui n'admettent qu'un seul éternel, le Dieu-personne, et la création absolue de tout le reste, expliquent aussi et représentent sous une forme auguste ces faits ou ces idées primordiales de la foi humaine, l'être et sa manifestation dans le temps. L'idée d'*un même*, éternel, infini, manifesté dans le temps, par la création, le développement, l'émanation ou la transformation, comme on voudra, est une idée commune à tout ce qui pense, l'idée foncière de l'esprit humain. C'est encore une loi de notre intelligence que nous ne puissions concevoir à l'être

une forme autre que l'une de ces deux formes, l'existence avec conscience ou l'existence sans conscience. Or, tels sont, après tout, les principes sur lesquels repose, en dernière analyse, toute la Philosophie de la Nature. Si l'on veut bien y réfléchir, on reconnaîtra donc qu'il y a dans l'essence de la croyance humaine quelque chose qui, pour le fond, ressemble à la doctrine de l'identité. Tout paradoxe philosophique se ramène tôt ou tard à un lieu-commun de la foi universelle.

Il suit de là que la coexistence de l'être éternel et de l'être actuel, de l'indéterminé et du déterminé, de l'infini et du fini ; en d'autres termes, que la nécessité de concevoir le fond de l'être comme illimité dans le temps ainsi que dans l'espace, et l'être réel comme toujours limité, toujours défini, toujours réalisé sous une essence distincte; la nécessité, dis-je, d'admettre une substance immutable à tout ce qui existe, un être de l'être, et une variété indéfinie d'êtres ou de formes dans ce qui existe, est une loi de l'esprit humain, qui nous semble une loi de la nature des choses. Or, il y a logiquement contradiction entre ces deux idées de l'être, et ontologiquement opposition

entre ces deux états de l'être. Comment la simultanéité en est-elle possible? Comment la conciliation en est-elle concevable? C'est là, je le crois, un de ces *comment* auxquels il n'est pas donné à la raison humaine de répondre. Mais, s'il nous est impossible de ne point faire la question, il nous est également impossible de ne point affirmer qu'elle est certainement résolue dans la réalité, et que la contradiction qui existe pour notre intelligence est sauvée dans la nature des choses et ne subsiste pas dans la raison absolue. Maintenant, si l'on admet comme étant données, nécessairement données, d'une part, une contradiction incontestable, et de l'autre, la certitude d'une solution inconnue, est-il permis, est-il possible d'expliquer la conciliation, d'opérer la synthèse de ces données opposées? Cette tentative est-elle de celles que la science peut entreprendre? Est-ce là un problème dont la solution puisse être trouvée systématiquement; en d'autres termes, une philosophie de l'absolu est-elle possible? Je crois démontrable que, dans l'état actuel de la raison humaine, que dans notre condition présente, le problème est insoluble. Mais cependant je ne voudrais point déclarer sans examen

absurde ou insensée la prétention ni la tentative d'élever la science au niveau des questions qu'elle pose. Or, c'est tout ce qu'ont voulu faire les deux philosophes de l'identité.

Élève de M. de Schelling, Hegel admet donc comme lui une identité fondamentale; seulement elle est primitive pour l'un, peut-être est-elle finale pour l'autre. Mais, de leur commun point de vue, il résulte naturellement que le divers n'est pas fondamental. Si l'identique, si l'absolu est une fois conçu, c'est la conception dominante et principale. Le divers, le relatif est actuel, accessoire, provisoire, momentané. Toutes les observations de l'expérience commune ou des sciences méthodiques portent ainsi sur ce qui est secondaire, et le certain, le complet, le réel même, n'est pas du côté du monde de la diversité. Toutes nos distinctions empiriques, ontologiques, sont menacées de ne s'appuyer que sur des apparences ou du moins sur des formes transitoires; et comme la raison s'accommode en général de ces distinctions, comme la science s'en compose, il s'ensuit un air d'incertitude, une couleur hypothétique et hasardée jetée sur la science et sur la raison; enfin, ce qu'il faut admettre avec défiance ou

du moins avec restriction, c'est ce que l'une et l'autre croient et enseignent communément. De là une révolution inévitable dans l'aspect de tous les objets de la connaissance. Il faut renverser les idées et les termes. Par exemple, on appelle ordinairement réel l'objet de l'expérience sensible, idéal ou *idéel* (car les hégéliens ont admis ce mot) ce qui n'est que pensé. Eh bien, si l'absolu identique existe, comme il n'est que dans l'idée égale à la totalité de l'être, c'est l'idéal qui est le vrai réel ; et le réel ou ce qu'on appelle ainsi, n'est au contraire qu'une conception, temporaire, relative, d'un état passager de l'être absolu. De même pour la distinction du concret et de l'abstrait. Le concret des logiques ordinaires est vraiment partiel ; car il ne présente qu'un des termes de la contradiction que l'être résout dans sa synthèse absolue. C'est donc ce concret-là qu'on devrait appeler abstrait dans le sens de partiel, puisque ce n'est qu'une face, qu'un degré, qu'un moment de l'absolu ; et l'abstrait de la science commune, c'est-à-dire l'existence spéculativement conçue est bien plus près d'être le concret véritable, c'est-à-dire la totalité de l'existant. En un mot, comme l'être avec conscience est le sommet de l'être, comme une conscience ou plutôt une intelligence égale

à toutes les transformations de l'être en est à la fois la preuve et l'expression, comme l'être n'arrive à la plus complète réalité que dans l'intelligence qui le représente tout entier, comme enfin l'être ainsi conçu dans la conscience, dans l'intelligence, est une idée, il suit que la représentation conforme et totale est la réalité même, que la conception complète de l'être est l'être qui se conçoit, que l'idée de l'absolu est l'absolu, que l'objet est le sujet. Il n'y a pas d'abîme, il n'y a pas de *hiatus*, il n'y a pas de différence absolue, radicale, substantielle, entre l'être connu et l'être qui connaît, puisque l'être connu et l'être connaissant est l'être. L'être qui connaît l'être, c'est l'être avec conscience, c'est l'être qui se connaît; c'est le terme dans lequel les deux termes se rejoignent. C'est le point synthétique de la contradiction apparente; c'est l'unité de tout le réel. L'être est ce qu'il se connaît. Il n'y a point d'inconnu ni d'existant au-delà de l'idée, point de *noumène*, point d'X à supposer. La science est, comme on dit, *adéquate*. De là toutes les expressions paradoxales de Hegel; et celle-ci, entre autres, que la totalité de ce qui fut et de ce qui est n'est que l'évolution de l'idée.

En effet, Hegel appelle idée ce que M. de Schelling appelait sujet-objet; il y a donc progrès dans l'idéalisme. Le principe de l'identité est commun aux deux philosophes. Seulement pour l'un, l'identique ou l'être est quelque chose qui s'élève de puissance en puissance jusqu'au subjectif, jusqu'à l'état où se prenant pour objet il se comprend lui-même, et reproduit dans ses propres formes les conditions de la réalité des choses. C'est sa nature que de se déployer ainsi; c'est son existence et sa vie. Pour l'autre, qui ne voit dans cette affirmation que la présupposition d'une qualité occulte, et qui veut purger la philosophie de tout élément empirique, le réel fait place au rationnel. Comme ce n'est, après tout, que par l'activité logique, que tout est connu, et comme rien n'existe qu'à la condition d'être connu, c'est la pensée qui donne l'être, ou plutôt c'est l'idéal qui est le réel. Hegel ne voit donc dans le développement de la nature que celui de la notion. Les phénomènes ne sont que des phénomènes; la réalité n'est pas en arrière d'eux, mais en avant; elle réside dans la conception qui les achève, les complète, les amène progressivement à l'unité de toutes les déterminations. A ce point,

la conception est adéquate, l'être est à terme, et la conscience de cette conception, la pensée de cette pensée, est le véritable et seul sujet-objet, le vrai réel, ce que Hegel appelle par excellence l'IDÉE. C'est ainsi que sans prétendre le moins du monde anéantir la réalité, en croyant tout au contraire lui rendre sa place et son caractère, il a changé du tout au tout la valeur des termes, la position de la science, l'aspect même des choses.

Je voudrais par ces considérations préliminaires préparer le lecteur à se placer sans trop de contrainte dans la situation violente qu'il faut absolument accepter, si l'on veut voir clair dans le monde hégélien.

En principe, cette philosophie exige deux concessions préalables, l'unité des contradictoires, l'identité de l'être et de l'idée. Insistons sur ces deux points.

1° On ne peut étudier que deux choses, les objets pour les connaître ou la manière dont on les connaît. Commençons par la dernière. C'est là surtout ce que considère la philosophie. On ne connaît qu'en jugeant, c'est-à-dire en apercevant *qu'une chose* en est *une autre* sans cesser d'être *la même*. Toute connaissance est donc

l'aperception de l'unité de deux différents. L'unité est quelquefois évidente, comme *l'ébène est noir* et *deux et deux font quatre*. Quelquefois l'unité ne se montre pas d'abord et la différence est très-visible. Alors il y a question, il y a problème. *L'esprit pur est-il une substance? la sensibilité est-elle une faculté intellectuelle? le soleil est-il immobile?* Enfin, la différence est quelquefois telle que l'unité semble impossible; on dit alors qu'il y a contradiction. Par exemple, cette proposition : *Un Dieu tout-puissant a permis l'existence du mal*, présente un problème sans solution pour nous. Si l'on prend les deux termes pour certains, l'unité paraît impossible. Elle existe cependant, nous sommes sûrs qu'elle doit exister; mais nous l'affirmons sans la connaître. Il y a ici conception, mais non perception de l'unité des opposés.

Quoi qu'il en soit, nous ne savons rien qui ne soit différence et unité. Connaître, c'est apercevoir que la différence n'est qu'apparente et la ramener à l'unité. S'il en est ainsi dans l'acte de connaissance, l'objet de la connaissance paraît correspondre de tout point à l'acte par lequel il est connu. Les choses ne semblent être que des synthèses de choses différentes. La na-

ture essentielle ou accidentelle d'une chose consiste dans une certaine combinaison de substance et de modes. Tout multiple est un, et tout un est multiple.

Si l'on veut chercher l'origine de cette loi de la connaissance qui paraît aussi la loi de la nature des choses, elle réside dans cet éternel *Cogito* de Descartes, dans l'unité du moi. La conscience est l'unité de deux différents, moi =moi; seulement la différence est formelle, l'unité est substantielle. Le moi=moi équivaut à sujet=objet. Le moi est deux différents en un, ou plutôt il est l'un qui se dédouble, qui se scinde, qui se réfléchit, qui est pour soi-même. Cette unité *consciente*, c'est-à-dire qui se sait elle-même, est à la fois le type et la condition de toute science, puisque toute science pose ou tend à poser l'unité des différences.

On peut donc dire, en général, que la différence est la question et l'unité la solution. L'unité est la solution universelle. C'est un penchant de l'esprit humain que de regarder toujours la différence comme problématique ou apparente et de supposer l'unité, même quand il n'en a pas l'intuition. L'idée de Dieu, cette

grande et nécessaire idée, est la plus éminente preuve de ce besoin de concevoir toutes les différences dans une unité infinie, qui non-seulement les coordonne, mais qui les rend possibles. Toute croyance religieuse réduit la diversité du monde à des différences finies, et explique leur coexistence, résout leur incompatibilité apparente par l'unité infinie. C'est là vraiment la solution universelle.

Il suit qu'en effet on peut dire que tant l'acte de connaissance que l'objet de la connaissance se présente comme une unité de différents, comme un posé, un opposé, un composé, thèse, antithèse, synthèse; c'est le ternaire de Fichte, adopté par Schelling et devenu la règle de la méthode hégélienne. Fichte s'est à peu près renfermé dans la contemplation de l'unité primitive, dans celle du moi, dans ce jugement de la conscience, où la forme et le fond coïncident, où le sujet et le prédicat sont un seul et même contenu. Mais, comme une conviction primitive, indestructible, nous porte à croire que les choses se réfléchissent en nous, et partant que l'être n'a d'autre preuve et d'autre forme que notre manière de le concevoir, on a pu, ainsi que M. de Schelling, poser en prin-

cipe l'unité des différents, l'identification du subjectif et de l'objectif. Et cette pensée, venue d'inspiration, a engendré une philosophie universelle. C'était, dis-je, une inspiration, et l'inspiration n'est pas philosophique ; il fallait, dit Hegel, la démonstration. Or, maintenant, concevez qu'il se soit dit encore que l'unité des différents, l'unité réelle et la différence apparente, constituent une loi au moins très-générale de l'intelligence et de la réalité, et qu'en la prenant hypothétiquement pour loi universelle, on doit rechercher si tout ne rentre pas dans cette hypothèse, c'est-à-dire si tous les états, toutes les formes de l'être ne peuvent pas être ramenés à une succession à trois degrés, à la position, l'opposition, la composition, ou à deux termes qui se résolvent et s'unissent dans un troisième ; et vous aurez la première idée de la méthode et de la doctrine hégélienne ; vous serez conduit à vérifier si ce n'est pas une loi de développement universel que toute chose passe du pour au contre, à l'effet de se constituer dans l'unité du pour et du contre ; en un mot, si la solution de chaque chose n'est pas l'identité des opposés, et par suite, si la solution universelle n'est pas l'identité universelle.

2° Pour établir ce développement, il faut, avons-nous dit, identifier l'être et l'idée. En effet, l'identité universelle ne serait jusqu'ici que le spinozisme. Mais, dans Spinoza, l'identité absolue de la substance universelle était posée *a priori*, tandis que dans Hegel elle est déduite. Scientifiquement, elle est la conclusion de tous les raisonnements, ou pour mieux dire, la solution de tous les problèmes. Ontologiquement, de même que la marche du raisonnement y conduit, que la logique tend à concilier les opposés, et ne peut rien résoudre que par l'unité, ce procédé est celui des choses mêmes, et les degrés du raisonnement correspondent aux degrés que traverse l'être dans son évolution nécessaire. Les choses sont successivement ce qu'elles sont pensées. En d'autres termes, ce que Hegel appelle *le mouvement dialectique* est commun à l'être et à la pensée, ou plutôt c'est un seul et même mouvement. Ainsi l'objectif est reflété dans le subjectif, ou plutôt il n'en diffère pas.

C'est là le point que les plus grands efforts de la méthode d'exposition auront peine à rendre, je ne dis pas admissible, mais compréhensible. Il faut essayer cependant.

Si penser, c'est être, étudier la pensée, c'est étudier l'être (Descartes). Pour les psychologistes, c'est étudier l'être qui pense. Pour les idéalistes, c'est aussi étudier l'être qui est pensé. Car le jugement *je pense* ne devant son autorité primitive qu'à l'identité de ce qui pense et de ce qui est pensé, à moi = moi, tout jugement se règle sur celui-là, et il y a, sous des expressions différentes, une identité secrète entre les deux termes de tout jugement, leur dualité apparente résultant de la double représentation d'un même moi. Or, qu'est-ce que le moi ? l'être qui se connaît, l'être qui existe pour lui-même, l'être qui s'est rejoint; et comme dans tout acte de connaissance, il opère ce retour en soi, il parcourt en quelque sorte ce cercle pour revenir à lui-même en identifiant en soi les deux termes de la connaissance ; il suit qu'à moins de professer sur la connaissance humaine un pyrrhonisme absolu, les formes du connaître concordent avec les formes de l'être, l'être n'est que comme nous le connaissons, et nous ne le connaissons que comme nous sommes. Première analogie, première ressemblance qui tend à l'identité. En effet, c'est gratuitement que nous supposons l'être

autre que la connaissance ; d'abord nous ne pouvons en réalité faire aucune abstraction du moi ; nous sommes dans les conceptions même d'où nous nous efforçons de nous bannir. Ensuite, pourquoi, de quel droit nous efforcer d'écarter les formes du moi, et de supposer, comme réalité absolue, quelque chose en dehors du moi, quand le moi, quand le fait de conscience est, d'un aveu commun, le gage, le modèle, l'origine de toute connaissance, de toute certitude, de toute existence ? Enfin, si je suis, c'est-à-dire si je suis être, si je suis de l'être, cela signifie que l'être en général a la faculté, la propriété, au moins dans de certaines conditions, de devenir pensant, d'être pour lui-même, d'être moi. En d'autres termes, l'être existe sous deux formes, avec ou sans conscience. Avec conscience, il a, comme existence, au moins tout ce qu'il a sans conscience, plus la conscience ; sans conscience, il est comme il est connu, il n'est qu'autant qu'il est connu. Sans le moi point de non-moi ; le non-moi suppose le moi. Il est donc permis d'admettre qu'en général la plénitude de l'existence n'appartient qu'à l'être avec conscience, et que l'être ne s'achève, ne s'épanouit, pour

ainsi dire, qu'autant qu'il pense ou qu'il est pour lui-même. Mais on peut aller plus loin, et si le développement naturel de l'être va de la matière à la pensée, comme ce développement n'a lieu que dans la pensée, qu'à la condition d'un moi qui se donne la conscience de cette évolution essentielle de l'existence, pourquoi ne pas conclure de ce que ce sont là des états successifs, des moments nécessaires de la notion de l'être, qui n'est après tout que par sa notion; pourquoi, dis-je, ne pas conclure que l'évolution idéale qui les donne est au fond l'évolution de l'objet même, et que la pensée du réel est la réalité qui s'aperçoit? Qu'on y réfléchisse, n'y a-t-il pas quelque chose de gratuit dans l'hypothèse usitée, vulgaire, d'une diversité substantielle et définitive entre les choses, et telle que celles-ci soient, en majeure partie de leur essence, inconnues les unes pour les autres, et que seulement elles communiquent par des reflets partiels, par des mirages inexplicables? On commence par faire un vide absolu entre les êtres, au moyen des doctrines de dualisme ou d'individualisme; et puis ensuite on suppose une chose impossible, on hasarde une inintelligible hypothèse, celle de relations

entre des hétérogènes par l'intermédiaire du néant. Voilà le monde dont l'entendement se contente. Mais la raison ne peut s'y tenir, et cela est tellement vrai que lorsqu'elle veut y comprendre quelque chose, elle restitue l'unité que l'entendement a détruite, elle invente des causes occasionnelles, des harmonies préétablies, des monades avec leur puissance intrinsèque de représentation; et surtout elle a recours à un médiateur universel; tout le monde est plus ou moins obligé de dire comme Malebranche : tout est en Dieu. La Divinité est l'unité dont on a un besoin absolu pour supprimer toutes ces impossibilités qu'arbitrairement on a élevées tout au travers des choses. Eh bien, cette unité, c'est précisément le principe à la fois et le résultat que prétend donner la philosophie hégélienne. Aussi Hegel appelle-t-il souvent le mouvement général des choses, ce développement régulier et nécessaire de l'être sous toutes ses formes, à tous ses degrés, du nom de *vie divine*. Suivant lui, l'identique universel, c'est l'absolu, et l'absolu c'est Dieu même.

Ai-je réussi à prêter quelque clarté à la double pensée qui fonde la doctrine de l'idéalisme

absolu ? Il me semble que maintenant si l'on accepte seulement comme possibles ces deux points, l'unité des contradictoires et celle de l'être et de l'idée, on concevra comment à l'aide de ces deux hypothèses un homme a pu se flatter de trouver l'explication universelle, de construire réellement l'*encyclopédie des sciences philosophiques*. Il n'a plus fallu qu'une inventive sagacité, qu'une puissance très-ingénieuse de déduction, pour encadrer ainsi toute la connaissance humaine, et par conséquent toute la nature des choses ; et s'il était vrai que la double hypothèse se fût pliée à tous les faits, on aurait peut-être eu le droit de dire qu'on avait découvert le système philosophique du monde, à peu près comme l'inventeur de la gravitation universelle en a trouvé le système physique.

Seulement, ainsi qu'il faut au monde newtonien une donnée préalable, une première force de projection, il faut dans la philosophie hégélienne un certain mouvement universel à travers tous les moments de l'être et de la pensée. Dans ce système, tout se développe d'une manière régulière, symétrique, nécessaire. La trichotomie de la méthode n'est

qu'une image, une expression des trois moments de toute production, du ternaire universel, de la trinité dans l'unité. S'il y a enchaînement d'un moment à l'autre, par quelle nécessité interne l'être parcourt-il régulièrement la série de ses moments ? C'est une des questions qui ont été le plus souvent adressées au maître et à ses disciples. Quelle que soit leur réponse, une chose certaine pour nous, c'est qu'un *a priori* est nécessaire au monde, au Dieu de Hegel, et cet *a priori*, c'est le temps. Dans le temps, tout suit un progrès dont Hegel décrit la marche et marque le terme. Mais que fait-il de l'infini ?

Cependant nous devons convenir que l'idée de ce mouvement primordial résulte assez bien de la double hypothèse ci-dessus indiquée. Admettez que l'idée soit l'être, comme c'est une nécessité du moi, une forme donnée de son activité que le passage d'un terme à l'autre pour connaître, que la transition du moi au non-moi, du subjectif à l'objectif, du sujet à l'attribut pour revenir à l'unité, cette sorte de marche logique, ce mouvement dialectique, primitif, irréfragable, nécessaire comme la conscience même, se transporte aisément à

l'ensemble de la réalité ; il s'y retrouve, ou plutôt il n'est que le *processus* de la réalité même. C'est le développement de l'être, c'est la nature des choses en acte. On ne peut se lasser de le redire, ici la représentation est le représenté. Dans Hegel, ainsi que dans Reid, il n'y a point d'idées intermédiaires entre l'esprit et les choses. L'idée n'est que la conscience de l'être. D'où il suit que l'idée est l'être, ainsi qu'en psychologie la conscience du moi donne tout le moi. Voilà comme l'idéalisme est réalisme, et comment se justifient ou du moins s'expliquent ces expressions sacramentelles du système, que la nature devient esprit, et que la vie universelle est le mouvement de l'idée. Sans cesse dans la philosophie hégélienne, les mots être, esprit, idée, absolu, Dieu, peuvent être pris pour synonymes ; et au fait, il le faut bien, il n'y a que des synonymes dans la langue d'une philosophie de l'identité.

Arrêtons-nous un moment. Je crois avoir donné une sorte d'introduction à la philosophie de Hegel. Mais bien que j'espère en avoir assez fidèlement reproduit l'esprit, cette introduction n'est point l'hégélianisme avec sa méthode, sa langue, ses théories spéciales ; et

celui qui n'en saurait que ce que j'en ai dit, ne l'aurait pas appris, mais peut-être aurait-il appris à le mieux apprendre.

On trouvera dans le Rapport qui va suivre un sommaire plus exact et plus technique. M. Willm analyse avec détail, et traduit par fragments plusieurs des grands ouvrages de Hegel. Le génie de cet étrange penseur semble avoir apparu à M. Guiran, qui reproduit sa parole, non-seulement avec intelligence, mais avec foi. C'est à eux qu'il faut demander à connaître Hegel (1).

Pour moi, j'ai pris tant de soin d'ôter à cette philosophie ses apparences les plus étranges, et de la rendre presque plausible, que j'ai besoin, avant de finir, de rétablir mes intentions, en rappelant ici quelques insurmontables difficultés contre lesquelles me paraît expirer tout l'effort de l'école de Hegel.

Les objections que l'on va lire, ne sont pas assurément les seules. Mais elles me frappent en ce moment, et elles sont suffisantes. Les unes

(1) M. Ott a publié également sur Hegel un ouvrage qui contient des expositions très-remarquables, et plus d'une observation pleine de force et de justesse. Je regrette d'avoir connu trop tard l'intéressant ouvrage de M. Louis Prévost : *Hegel, exposition de sa doctrine*.

viennent de la psychologie, les autres naissent de l'ontologie même.

I. Les allemands ne sont pas en général très-fortement touchés du reproche que nous leur adressons parfois d'abandonner la méthode psychologique. Et il faut convenir que si la psychologie n'était que la description régulière des facultés de l'âme, elle ne serait point de taille à mesurer la philosophie tout entière. Mais nous entendons par méthode psychologique, non pas seulement celle des Écossais, mais celle de Descartes et celle même de Kant. Le point de vue psychologique est celui de Platon, toutes les fois qu'à l'exemple de son maître il ramène la philosophie à la science de l'homme. Car la science de l'homme est la science de la raison, la raison n'étant après tout que dans l'homme; et provisoirement la vérité n'est pas ailleurs. Or, il est étrange que des doctrines qui ont tant insisté sur la notion du moi, se soient tant écartées de l'homme même. En partant de la conscience, comment tient-on si peu de compte des vérités psychologiques? Voici entre autres quelques-unes de ces vérités, qui assurément ne sont pas toute la science, mais qui sont supérieures à toute science, en ce sens

que toute science est tenue de les respecter, et que toute science qui les méconnaît se condamne elle-même.

1° L'homme est libre. La volonté le constitue tout aussi bien que la pensée. C'est un fait de conscience, au niveau du *Cogito* de Descartes. Or, la volonté libre n'a rien de commun avec le sentiment d'une nécessité interne, avec la passivité subjective des formes invariables de l'entendement. En d'autres termes, le moi qui n'est que témoin des formes de son action, est arbitre de l'emploi de ces formes, et cette puissance éminente caractérise en lui la personne. Elle personnifie en lui la raison, dont l'essence même est de n'être pas individuelle. Toute philosophie est donc tenue, sinon de rendre compte de la liberté, au moins de lui faire sa place dans le monde et de ne rien établir qui soit incompatible avec elle. Or, il n'y a dans la philosophie de Hegel nulle place pour la liberté, si la liberté est autre chose que l'activité immanente dans le sujet sans cause dont il ait conscience. Et la liberté est, en effet, autre chose ; la volonté est *causa suî* à meilleur titre que la substance de Spinoza.

2° La moralité de l'homme est donnée dans

sa raison comme appuyée sur une vérité éternelle. La distinction du bien et du mal n'est pas une simple distinction de la sensibilité relative à la vie terrestre, comme, par exemple, la distinction entre les odeurs, entre les saveurs bonnes ou mauvaises. La raison n'admet pas que dans l'ordre universel, le bien ou le mal puisse être indifféremment accompli sans aucune conséquence, à peu près comme il est égal, hors de ce monde, d'avoir préféré le rouge au vert ou la peinture à la musique. Il y a entre la distinction du bien et du mal et le sujet raisonnable et libre un rapport incomparable qui ne peut être uniquement réduit à celui de la partie avec le tout, à celui de l'agent individuel avec l'action universelle. Le tout peut se maintenir, quel que soit l'acte moral de la partie. L'action universelle peut suivre son cours, quoi que fasse l'agent individuel, capable de mérite et de démérite. Dans le système de l'enchaînement universel et du développement nécessaire, le bien et le mal ne servent de rien, ils sont sans conséquences, et perdent ainsi leur qualité absolue de bien et de mal, comme étant placés sur la même ligne que tous les autres phénomènes de l'être dans la totalité des for-

mes de son évolution nécessaire. La morale n'est, dans la machine générale, qu'une pièce de même qualité que les autres pièces. Elle est tout au plus relative aux nécessités de l'individualité, qui n'est elle-même qu'une conception momentanée de l'être. Or, c'est là encore ce que repousse péremptoirement la morale vue dans la conscience.

3° La conscience du moi est la conscience d'un moi fini. Je ne dis pas seulement d'un moi fini, en ce sens qu'il est actuellement déterminé par telle ou telle pensée, mais fini dans sa nature même, mais fini en puissance, d'un moi qui n'est point l'infini, qui n'est point l'absolu. Je n'ai pas la conscience de l'origine de ma pensée, à peine ai-je conscience de son commencement, ou plutôt, c'est de la conscience actuelle que je conclus qu'elle a commencé. Mais la pensée n'existe pas par elle-même, elle ne s'est point produite spontanément, librement Elle n'est cause ni de son existence, ni de son activité, ni de la forme de son activité. Elle ne dispose d'elle-même que d'une manière limitée ; elle peut diriger, prolonger son action ; mais elle ne peut se donner un contenu infini ; mais le moi ne peut tout penser actuellement,

ni peut-être même connaître tout ce qu'il pense. Il a donc conscience qu'il n'est pas tout, qu'il n'existe point par sa seule vertu. C'est même là une des meilleures preuves de l'existence du non-moi. Mais ce que j'en veux conclure seulement, c'est que le moi lui-même est la conscience de l'être qui n'est ni absolu, ni infini.

Alors de deux choses l'une : ou il est l'absolu, l'infini, n'ayant pas conscience de lui-même ; ou il est un être fini, n'ayant pas son principe en soi, et dans ce dernier cas, sa conscience même n'est pas adéquate à tout ce qu'il est. Sa raison déborde sa conscience ; il se sait quelque chose de plus que ce dont il a conscience, puisqu'il n'a pas conscience de son principe. Mais dans les deux cas, il faut que la doctrine de Hegel admette que le moi n'est pas tout le moi, le moi absolu, le moi universel, ou confesse que tout n'est pas connu, que tout ne passe pas dans l'idée ; je veux dire qu'il y a dans l'être de l'absolument inconnu, que la pensée, l'intelligence, la notion est inégale à la totalité du réel, que l'idée n'est pas adéquate à l'être. En deux mots, il faut choisir. Il n'existe nulle part, dans aucun point de ce qui est, une

intelligence égale à tout ce qui est, et l'univers s'ignore en partie; ou le moi, l'esprit humain, est une manifestation partielle, une image, une production, un spécimen limité d'une intelligence, d'un esprit, d'une idée, qui est plus que le tout de la philosophie de Hegel, qui est supérieure à ce monde successif auquel il réduit l'universalité des choses. Dans ces deux hypothèses, l'idéal n'est pas tout le réel. Avec le moi et le non-moi, tels qu'ils sont donnés, il est impossible de constituer le tout et le vrai. Cette vie n'est pas la vie divine.

Voilà quelques exemples des difficultés que la psychologie peut élever contre la doctrine de l'idéalisme absolu.

II. Quant à l'ontologie, c'est au cœur de l'hégélianisme qu'il faudrait descendre pour le critiquer sous ce nouveau point de vue. Les détails du système soulèveraient mille doutes et mille objections. Je me bornerai à quelques remarques.

1° Newton ne peut rendre compte du mouvement de projection des astres. Je ne sais comment on rendrait raison du mouvement dialectique de l'idée, du progrès régulier que suit, par une vertu interne, tout ce qui est. On doit

le prendre comme un fait, comme une nécessité du système. Si, d'ailleurs, il se retrouve partout et emporte avec lui tous les faits et tous les êtres, pourquoi ne serait-il pas le fait inexplicable, la donnée primitive à laquelle il faut bien en dernière analyse que s'arrête toute science! Soit, toute science en général a pour point de départ un fait tombé pour ainsi dire du ciel. J'y consens et je m'en accommode, quand la science est dérivée tout entière de ce fait qui seul est pris comme absolu, tout le reste demeurant pure déduction. Mais dans la doctrine hégélienne, on a la prétention de me montrer l'absolu, non au sommet, mais au terme, de déduire l'absolu comme un résultat. Ceci est nouveau, et ne permet plus de présupposer comme convenue une loi de développement fatal, qui serait elle-même absolue, et qui ne saurait être telle, puisqu'elle ne se justifie que par le résultat. L'absolu est l'accomplissement de la vie universelle, le terme du développement dialectique, le point définitif et suprême où l'être se sera rejoint tout entier et aura pleine conscience de lui-même. Les révolutions de la nature, l'histoire de l'humanité, la transformation des sociétés, les progrès des sciences ne

sont qu'autant d'effets ou plutôt de formes, d'aspects et de phases de cette immense évolution dont la fin est l'absolu ou Dieu. Mais alors d'où vient la loi *a priori* de ce développement, d'où vient la force, principe de ce mouvement? quel décret, quelle impulsion, quel acte puissant et irrésistible a produit cette loi absolue elle-même, cette sorte de condition préalable de l'absolu? Il faudrait ici évidemment un principe supérieur à la loi même; il faudrait un *fiat* à cet univers; il faudrait qu'un dieu eût précédé la vie divine. Ce dieu manque à l'ontologie de Hegel.

2° Si Hegel consentait à ne regarder son encyclopédie que comme une histoire partielle et temporaire de l'existence, il se délivrerait d'accablantes objections; mais il prétend rendre raison du tout. Il n'admet rien, hors de ce qu'il raconte et de ce qu'il prédit. Aussi se place-t-il entre deux abîmes. Nous demandions tout à l'heure comment, pourquoi le mouvement universel a commencé. On peut demander ce qui arrivera, quand il sera fini, car son terme est annoncé; l'orbite que l'être doit décrire, est en quelque sorte mesurée par Hegel; les stations du cours universel sont comptées. Il

indique lui-même comment tout doit s'accomplir, et à la manière dont il apprécie les derniers progrès des religions, des sociétés, des philosophies, il semble que le terme approche, et qu'il reste peu de degrés à franchir. Mais le terme atteint, l'éternel repos succédera-t-il à l'éternel mouvement? Tout s'arrêtera-t-il, en sorte que le temps cessant d'exister, l'un et l'être des Éléates, rejoints et ramenés en soi par leur développement même, recommenceront le règne incompréhensible de l'unité sans diversité? En d'autres termes, le *devenir* aura-t-il cessé, et la fin de la révolution de l'être sera-t-elle la restauration du néant? Ces questions sont terribles, et qu'on ne dise pas qu'elles sont interdites, parce que toute question sur l'origine ou la fin des choses est au dessus de la science et de l'esprit de l'homme. Toute autre philosophie peut se récuser ainsi, elle le doit même; mais non pas la philosophie de l'absolu; elle n'est pas moins que l'ambition de tout résoudre, et d'égaler les sciences de cette vie aux mystères de l'éternité.

3° Non-seulement le mouvement dialectique est inexplicable; mais il suppose une durée, une lenteur dans l'évolution de l'idée, que rien

ne justifie, que tout repousse dans le système de l'identité. Le progrès dans le temps ne se conçoit que dans l'hypothèse d'une difficulté et d'un effort. Qui donc empêche l'idée d'entrer immédiatement en possession d'elle-même? Comment l'identité absolue peut-elle trouver en soi une résistance et un combat? Qui ne voit que tout effort suppose une dualité, que tout développement qui a besoin de durée, que tout *procès* (processus, *prozess*) suppose nécessairement une diversité quelconque, une multiplicité nécessaire dans les conditions ou les éléments de l'être? L'identité absolue et le progrès impliquent. Ce qui change n'est point rigoureusement un, et le système est mal qualifié, ou il faut revenir à l'idée ancienne d'un conflit, d'une lutte, et par conséquent de cette dualité qu'on avait prétendu proscrire. Toutes les philosophies, toutes les religions admettent cette lutte de principes divers comme l'état actuel des choses. On peut varier sur l'explication; sur le fait on ne dispute guère. Que fait Hegel, de ce combat harmonieux qui est tout à la fois l'ordre et la liberté du monde? On peut répondre que c'est là précisément son principe de l'unité des différents, de l'identité des con-

tradictoires ; mais que de même que l'unité de la solution est amenée par le procédé successif de la logique, l'unité ou l'identité absolue sera le dénouement du mouvement universel. Sa doctrine est d'admettre l'opposition comme le provisoire et l'unité comme le définitif. Si l'on répond ainsi, je dirai que c'est une affirmation, non une explication. Si l'identique résulte de l'état actuel, a-t-il précédé l'état actuel? S'il l'a précédé, d'où vient qu'il s'est divisé contre lui-même et condamné au travail forcé de son développement, pour n'arriver qu'à se retrouver lui-même? Et s'il n'a pas précédé, si tout a commencé par le chaos, si nous assistons à l'établissement laborieux de l'unité, la dualité ou multiplicité n'est donc pas seulement apparente, elle est naturelle et primitive, et les opinions qui se fondent sur la diversité, ne sont ni hasardées ni vaines ; elles ont provisoirement raison. Dans les deux cas, la diversité des choses est retrouvée ; seulement on ne peut concevoir dans un cas, comment elle s'est établie, ni dans l'autre comment elle peut cesser. Si l'on me dit que ce sont là des difficultés communes à tous les systèmes, j'en veux bien convenir, mais j'ajoute que c'était à la condi-

tion de s'en délivrer qu'on pouvait introduire un système qui soulève des difficultés d'un autre genre et qui obscurcit ou bouleverse les croyances les plus claires et les plus fermes de l'esprit humain. Si aux difficultés des autres systèmes l'hégélianisme ajoute les siennes propres, qu'a-t-on gagné?

Cette dernière objection est celle qui me préoccupe constamment dans l'étude des philosophies germaniques, et elle pourrait être généralisée. Il ne me semble pas avec les allemands qu'il y ait moins de mystère dans la solution que dans le problème.

VI.

J'arrête ici cet examen; il est sans doute incomplet, parce qu'il succède à une exposition moins complète encore. Je répète qu'on n'a cherché qu'à rendre accessible la philosophie de l'absolu. On s'est arrêté aux abords de la science, et afin de ne laisser subsister aucun doute sur l'esprit de ce travail, on a produit quelques objections suffisantes pour motiver une sérieuse dissidence. On se proposait en effet un double objet; ramener et disposer les

esprits à l'étude de la philosophie allemande, et toutefois les prémunir contre quelques-unes de ses principales conclusions et même contre sa tendance générale dans ces derniers temps.

Nous sommes fortement attaché à la philosophie française. Nous sommes né pour ainsi dire dans son sein et nourri de son lait. La raison même nous paraît lui avoir donné sa méthode et sa direction. Elle est avec les vérités religieuses, morales et politiques qui nous sont chères, dans une intime harmonie. Le ciel nous préserve de l'attaquer dans son essence, et d'affaiblir en rien son autorité.

Mais parmi nous, la philosophie n'a pas cessé de se ressentir de l'influence de l'école de Locke. Quoiqu'elle ait changé de principes, elle tend toujours à demeurer trop idéologique. Je vais m'expliquer : rechercher ce que Condillac appelait la génération des idées est un procédé qu'elle affectionne, ce qui revient à étudier la définition des mots et l'analyse du langage. Ce travail est loin d'être oiseux ou stérile ; mais exclusivement pratiqué, il dénature, il diminue la psychologie, et tient la science trop écartée de la constitution des être

et de la réalité des choses. Lors même que la réflexion se porte sur les faits psychologiques, si elle les considère uniquement en eux-mêmes et sans leurs conséquences absolues, elle risque de n'écrire qu'une histoire naturelle de l'intelligence humaine, et de réduire la science philosophique à un idéalisme subjectif sans portée et sans conclusion. A des travaux de ce genre, très-remarquables d'ailleurs, nos écoles modernes ont ajouté des recherches historiques du plus haut prix. L'exposition et la critique des systèmes et des sectes ont été traitées plus d'une fois avec un talent supérieur. Mais quelque profondément instructive que soit l'histoire de la philosophie, cependant elle ne porte pas avec elle des conséquences déterminées sur le fond même des questions. Après avoir bien expliqué les destinées de la science, il reste toujours l'objet de la science même, de cette science *qui aurait pu être celle d'Adam*, et pour laquelle Malebranche disait qu'il aurait donné l'histoire tout entière. Suivant moi, c'est vers cette science que la philosophie française a besoin d'être poussée; c'est en ce sens qu'il lui reste des pas à faire. Sûre de sa méthode, éclairée par l'analyse des idées et des mots,

rompue à l'observation des faits intellectuels, munie d'une érudition intelligente, il faut qu'elle s'enhardisse à se mesurer avec le grand problème, le problème de la nature des choses.

C'est sous ce rapport que l'exemple de la philosophie allemande lui peut être bon. C'est par là qu'il y aurait un profit à tirer du spectacle de cette audace scientifique qui éclate dans les doctrines de nos voisins, surtout dans leurs doctrines d'absolu. Il est temps d'oser lever les yeux sur le but qu'ils se sont posé, et d'entrer dans la région où ils ont marché, sans cependant y suivre leurs pas. Il faut les imiter, en gardant ces garanties précieuses de méthode, d'érudition, de langage, d'expérience, qui sont comme le fond de notre sagesse philosophique, Montrons-nous faits aussi bien qu'eux pour aborder les questions fondamentales, dussions-nous les résoudre en sens contraire, ou conclure à l'impossibilité de les complètement résoudre. En un mot, réhabilitons ce qu'il y a de plus difficile et de plus élevé en toute la philosophie, la métaphysique.

Mais en même temps que la philosophie française doit s'ouvrir le champ parcouru par la philosophie allemande, elle y doit avancer

d'une marche plus sûre. En nous guérissant d'un peu de timidité, conservons notre prudence. L'idéologie est superficielle, la psychologie est incomplète ; mais l'ontologie est périlleuse. Étudier la nature des choses, c'est s'exposer à poursuivre l'absolu, à croire l'avoir saisi, et depuis Thalès jusqu'à Hegel, le succès a déçu cette présomption. Il semble que ce soit l'effort d'une science surhumaine, et comme la tentative de Prométhée. De là les motifs de cette réserve philosophique souvent enseignée dans notre école, et dont Jouffroy fut peut-être le plus habile, le plus profond et le plus décourageant promoteur. Mais cette réserve ne doit pas aller jusqu'à la suppression de toute haute métaphysique ; la science de l'être ne saurait nous être absolument interdite ; si l'esprit humain n'en pouvait rien atteindre, il faudrait cesser de croire en Dieu ; car Dieu est déjà une vérité métaphysique. Oui, sans métaphysique, il y a nécessairement scepticisme, mais dans cet essor suprême de la pensée spéculative, une conscience éclairée de la limitation de la connaissance humaine est indispensable. Il faut avoir bien établi la différence entre penser et savoir. L'absolu se pense et ne se sait pas ; ce

qui n'empêche point que la science doive y tendre et diminuer incessamment la distance qui l'en sépare, en s'assurant qu'une certaine distance l'en séparera toujours.

Parmi les dangers pratiques que court ordinairement la philosophie dans cet ordre de recherches, est celui de se compromettre par ses résultats et d'entrer en conflit avec ce que les hommes persistent à nommer la raison. Sans parler des philosophies primitives de l'Asie toujours flottantes du scepticisme au panthéisme, on sait à quelles témérités chimériques les écoles grecques elles-mêmes furent parfois entraînées. Anaximène, Xénophane, Parménide, Héraclite, Empédocle, et leurs pareils, ont construit des systèmes plus ou moins admirables; mais dont aucun n'a passé dans la croyance humaine. Même après la réaction socratique, la science de l'absolu continua d'égarer plus d'un puissant esprit. L'homme divin qui fonda l'Académie, a laissé quelquefois séduire sa raison par sa poésie; et encore se préserve-t-il mieux de tout excès scientifique que le créateur de la logique même, et je retrouverais plus aisément les vérités familières à l'esprit humain dans le Phédon ou le Timée que dans la Méta-

physique, la Physique ou le Traité du Ciel. Spinoza est à tout prendre plus près d'Aristote que de Platon. Mais la vraie philosophie de l'absolu dans l'antiquité, le mystérieux modèle des systèmes récents de l'Allemagne, c'est la philosophie alexandrine, plus sublime que morale, plus mystique que religieuse, dans laquelle l'homme perd sa volonté et Dieu sa justice. Plus tard, la scholastique elle-même, qui ne semble au premier abord qu'une analyse des conceptions de l'intelligence, devient, sans le savoir, une ontologie hasardeuse, alors qu'elle touche à la substance en étudiant les catégories, et à l'essence en traitant de la définition. Sa dialectique transformée en spéculation sur l'être a ses lueurs de panthéisme, et l'erreur tant reprochée de réaliser des abstractions conduit parfois la scholastique, comme l'Allemagne naguère, à identifier la connaissance et l'existence. Enfin paraît Spinoza, et seul peut-être parmi les modernes, il a édifié une science de l'absolu, avec la froideur d'une réflexion profonde, avec une entière conscience de son œuvre; et c'est pourquoi, malgré des erreurs énormes, un dangereux exemple, et tant de noms détestés prodigués à sa mémoire,

il inspire comme un triste respect à quiconque honore dignement l'esprit humain. Son redoutable effort n'a été sérieusement renouvelé que de nos jours. Fichte a pris pour ainsi dire à revers l'unité de substance, en se concentrant dans le moi, et de même que la substance impersonnelle et indéterminée de Spinoza ne parvient pas à devenir le moi, le moi de Fichte réussit mal à donner la réalité de la substance de l'univers. Schelling a transformé le spinozisme par le spiritualisme de Kant, et fondé une science absolue sur l'identité universelle, constatée par la différence même, la connaissance étant la preuve directe de l'identité du connaissant et du connu. Épris de la même identité, Hegel en développe le système comme une histoire, et fait de la série idéale de nos pensées la succession réelle des métamorphoses de l'être ; pour lui la nature devient esprit et l'esprit Dieu. Telle est jusqu'ici la dernière forme donnée à la science de l'absolu ; mais, sous ces formes diverses, elle se termine toujours par une apothéose de l'humanité.

Quelque grande, quelque solennelle que soit toute philosophie de ce genre, je doute qu'elle satisfasse et persuade jamais ce qu'elle divi-

nise. L'homme résistera toujours à cette violence faite à ses croyances fondamentales ; et condamnant les principes par leurs conséquences, il fera quelquefois porter la peine d'un système particulier à la philosophie même. Aussi voit-on qu'en Allemagne, dans cette contrée où l'esprit humain est demeuré longtemps si peu responsable de ses conceptions, la philosophie n'a pas impunément passé par l'épreuve des derniers systèmes ; son crédit a baissé, et l'on essaie de la rendre suspecte : on lui oppose ses résultats. L'esprit pratique se soulève contre l'esprit spéculatif. Sans doute tout n'est pas sérieux ni pur dans cette réaction ; l'absolutisme, le fanatisme, les préjugés de toutes sortes sont, comme toujours, pour quelque chose dans un mouvement qui peut les servir. Mais la vieille sagesse des nations y prend aussi sa part, et la science doit s'inquiéter toutes les fois qu'elle rencontre un tel adversaire. Vainement l'homme le plus fait pour lutter contre ces tendances humiliantes pour la pensée, M. de Schelling, leur oppose-t-il et son courage et son génie. Dans une circonstance mémorable, il a lui-même décrit cette situation nouvelle avec une gravité pleine de mélancolie.

« Jamais, dit-il, réaction plus puissante de la « part de la vie active et réelle ne s'est élevée « contre la philosophie qu'à l'époque où nous « sommes..... Ils se tiennent prêts ceux qui « font la guerre à une certaine philosophie « pour condamner toute philosophie, ceux qui « disent dans leur cœur : qu'il n'y ait plus de « philosophie au monde !..... Mais non, ja- « mais; le salut des Allemands est dans la « science (1). » Nous le croyons comme l'illustre maître, et c'est pour raffermir l'empire de la science, que nous conseillons à la science la sagesse. Qu'elle ne s'abaisse devant aucun pouvoir, c'est son droit; qu'elle maintienne en présence de toute hiérarchie politique et doctrinale sa sainte indépendance, c'est son devoir; mais que par respect pour elle-même, elle se soumette à ce qu'il y a de vérité dans la raison naturelle de l'humanité, et qu'elle mette sa gloire, non à la rejeter de ses systèmes, mais à l'y enserrer dans une vaste synthèse qui concilie tout sans tout confondre, qui établisse l'harmonie et non l'identité. Ainsi elle triomphera d'une réaction passagère. Elle reprendra

(1) Discours prononcé par M. de Schelling à l'ouverture de son cours de philosophie à Berlin, le 15 novembre 1841.

sa juste influence, elle rentrera avec autorité dans ce monde réel d'où le préjugé la veut proscrire. Ne lui revient-il pas un rôle dans les événements qui se préparent ? N'est-ce pas elle qui éleva, il y a près de quarante ans, cette voix qui retentit encore au sein de *la nation allemande* (1)? Fichte et Schleiermacher sont-ils oubliés dans leur tombeau ?

Le moment est grave et décisif. Cette puissance singulière, créée tout entière par l'esprit des temps modernes, cet état que Frédéric semble avoir préposé par avance aux destinées nouvelles de l'Allemagne, la Prusse paraît s'émouvoir; on dit, rare exemple ! qu'une pensée généreuse a pénétré dans son gouvernement; les peuples ont conçu de nobles espérances. Quoi qu'il advienne, la philosophie a d'importants devoirs à remplir; et si elle veut que les idées passent dans les faits, il faut qu'elle rassure par sa sagesse, qu'elle contienne par sa fermeté, qu'elle encourage tout ce qui veut et comprend le bien. Au fond, l'esprit humain a charge d'âmes, et de nos jours il dispose en définitive du sort des sociétés. J'ai confiance dans

(1) Discours à la nation allemande, par J. Gottlieb Fichte Berlin, 1808.

le génie de mon siècle, malgré ses heures de défaillance, malgré les abaissements du calcul et de la peur. Mais pour lutter contre les dangers qui le menacent, contre les tentations qui le sollicitent, ce n'est pas trop de la bonne politique et de la bonne philosophie. La politique ne sera libérale que si la philosophie est raisonnable. Suivant les temps, suivant les lieux, des besoins divers demandent des soins différents ; la France et l'Allemagne ne sont pas au même point de leur développement, au même moment de leur histoire. Là où il a produit une révolution, l'esprit humain rassasié et las veut être ranimé : il faut qu'il se gouverne, là où il aspire à pénétrer dans la réalité, et que son activité se règle quand il a un but à atteindre. Ici, que la raison s'élève, là qu'elle agisse ; aux uns, des pensées nouvelles, aux autres de nouvelles institutions. Que la France libre soit le pays de la science, que l'Allemagne savante devienne le pays de la liberté.

ERRATUM.

Dans le Rapport suivant, *page* 68, *au lieu de ces mots* : La méthode d'Hegel se comporte d'une manière extérieure à son objet ; *lisez* « Cette méthode en général se comporte d'une ma-« nière extérieure à son objet. »

RAPPORT

SUR LE CONCOURS

OUVERT PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

POUR L'EXAMEN CRITIQUE

DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE

PAR M. DE RÉMUSAT

AU NOM DE LA SECTION DE PHILOSOPHIE

Messieurs, en 1836, l'Académie a mis au concours, sur la proposition de sa section de philosophie, l'examen critique de la philosophie allemande. Le programme impose aux concurrents les conditions suivantes :

1° Faire connaître par des analyses étendues les principaux systèmes qui ont paru en Allemagne depuis Kant inclusivement jusqu'à nos jours;

2° S'attacher surtout au système de Kant, qui est le principe de tous les autres;

3° Apprécier la philosophie allemande ; discuter

les principes sur lesquels elle repose, les méthodes qu'elle emploie, les résultats auxquels elle est parvenue; rechercher la part d'erreurs et la part de vérités qui s'y rencontrent, et ce qui, en dernière analyse, peut légitimement subsister, sous une forme ou sous une autre, du mouvement philosophique de l'Allemagne moderne.

Six mémoires furent, en 1838, envoyés à l'Académie. Ils parurent n'être encore, pour la plupart, que des essais; deux seulement étaient étendus et d'un mérite incontestable. Mais il n'y avait là cependant que le germe de bons ouvrages; afin que ce germe se développât, l'Académie remit la question au concours pour deux ans encore.

A cette seconde épreuve, votre section eut sept mémoires à comparer. Elle jugea ce concours *fort et brillant*. Plusieurs compositions, distinguées à des titres divers, obtinrent ses éloges; aucune cependant ne parut encore assez complète pour remporter le prix. L'Académie, voulant assurer aux auteurs la facilité de mettre la dernière main à leurs ouvrages, prorogea une dernière fois le concours jusqu'en 1844.

C'est du résultat de ce concours définitif que je vais avoir l'honneur de vous rendre compte au nom de votre section de philosophie.

Il est à regretter que tous les auteurs des premiers essais soumis à votre examen n'aient pas persisté, et que plusieurs se soient retirés de la lice. Le temps que l'Académie accordait pour une tâche difficile était tout en leur faveur; les succès durables sont le prix des efforts répétés et des longs travaux.

Quoi qu'il en soit, l'Académie n'a point à se repentir d'avoir proportionné la durée du travail à l'importance de l'œuvre; son but aura été atteint.

Trois mémoires vous ont été adressés, dont aucun n'est sans mérite. Deux sont des ouvrages importants. Tous ont été étudiés par votre section de philosophie avec une attention sévère.

Il est impossible de borner ce rapport à l'expression même motivée du jugement que votre section a porté et qu'elle soumet à votre sanction. Pour que l'Académie prononce en connaissance de cause, il est nécessaire que, selon l'usage, le contenu des mémoires soit, au moins d'une manière générale, mis sous ses yeux. Or, on le sait, la matière est immense; ce rapport doit être nécessairement étendu; puis il s'agit de parcourir des questions hautes et difficiles, d'énoncer des solutions laborieusement cherchées, d'expliquer des doctrines pour la plupart mal connues, souvent originales, profondes, obscures même, toutes conçues par des esprits qui

vivaient dans un milieu intellectuel fort différent de la sphère de la pensée française. La lecture de ce Rapport ne saurait donc être ni facile, ni attrayante. Enfin ce ne sont pas précisément les doctrines dont nous devons vous rendre compte; c'est de l'exposition de ces doctrines suivant les auteurs des trois mémoires. Nous devons analyser leurs analyses, résumer leurs résumés, juger leurs jugements. Il faut donc nous asservir à leur méthode, suivre le mouvement de leur pensée, emprunter leurs expressions. Autrement, et si nous donnions au fond de leurs ouvrages une forme de notre choix, c'est nous-mêmes que vous entendriez, et non pas eux; c'est nous que l'Académie jugerait. Il nous est donc prescrit d'écarter la manière de présenter les choses qui nous semblerait peut-être la plus saisissable ou la plus vraie, pour adopter celle que les concurrents ont préférée. L'Académie voudra bien se rappeler que ni le rapporteur, ni moins encore la section de philosophie, ne vont parler en leur propre nom. Nous n'acceptons que la responsabilité du jugement que nous vous soumettons, jugement qui, selon vos sages coutumes, doit porter sur le mérite du travail plus que sur le fond des systèmes. On sait que l'Académie n'entend nullement souscrire à toutes les opinions des concurrents dont elle couronne le talent.

Quoique la philosophie allemande soit loin d'être inconnue parmi nous, c'est un travail en grande partie nouveau que votre programme a demandé. Il annonce, en effet, que vous voulez, non des vues générales, non de simples appréciations de doctrines, suffisantes pour la majorité des lecteurs, mais une exposition approfondie qui puisse servir aux hommes même de la science et profiter à l'enseignement, mais un tableau historique et scientifique du mouvement entier de la philosophie chez nos voisins pendant ces soixante ou soixante-dix dernières années, considéré dans les hommes et dans les monuments qui le représentent. Or, pour composer un semblable ouvrage, notre littérature philosophique n'offrait que des secours insuffisants. Sans doute il a paru sur Kant, dans notre langue, d'assez nombreux écrits; mais ils ne roulent, pour la plupart, que sur la Critique de la raison pure. Fichte n'a été l'objet que d'observations générales; il en est de même de M. de Schelling, si riche d'idées, si fécond en œuvres remarquables. Sa doctrine a été décrite dans sa tendance plus que dans son contenu. Nous n'avons presque rien sur Hegel, et le seul ouvrage spécial dont il ait été l'objet est postérieur à la clôture du concours (1). Si nous ne nous trou-

(1) Sur Kant. — Notice et extraits divers insérés dans le *Conser-*

pons, on a traduit en français trois des grands ouvrages de Kant, deux ou trois de Fichte, un de Schelling, à peine un seul d'Hegel (1). Ce n'est donc pas une œuvre d'un jour que vous exigiez. On ne

vateur, publié par Fr. de Neufchâteau, t. II, Paris, an VIII. — *Philosophie de Kant*, par Charles Villers, 1 vol. in-8°, Metz, 1801. — *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure*, traduit du hollandais de Kinker, 1 vol. in-8°, Amsterdam, 1801. — *Philosophie critique, découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir*, par J. Hœhne, in-8°, Paris, 1802. — *De la Métaphysique de Kant* (à propos de l'ouvrage de Kinker), dans les *Mémoires de l'Institut national, Sciences morales et politiques*, par M. de Tracy, t. IV, Paris, an XI. — *Biographie universelle*, article KANT, par M. Stapfer. — *Philosophie transcendantale*, par Schon, 1 vol. in-8°, Paris, 1831. — *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, par M. Degérando, t. II, 3 vol. in-8°, Paris, 1804. — *Histoire de la philosophie moderne*, de Buhle, traduite par Jourdan, t. VI, sect. V, p. 6, vol. in-8°, 1816. — *Manuel de l'Histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand de Tennemann, t. II, 2 vol. in-8°, Paris, 1829. — *Histoire de la philosophie allemande*, par le baron Barchou de Penhoen, t. I, 2 vol. in-8°, Paris, 1836. — *Analyse des cours de M. Cousin*, 1816, 1817 et 1818, *passim*, 2 vol. in-8°, 1836 et 1841. — *Essais de philosophie*, par M. de Rémusat, t. I, *Essais* IV et V; 2 vol. in-8°, Paris, 1842. — *Leçons sur la philosophie de Kant*, par M. Cousin, 1 vol., Paris, 1842.

Sur Fichte. — Les mêmes ouvrages de Degérando, Buhle et M. Barchou de Penhoen.—*Mémoire sur le système de Fichte*, par M. le baron Galuppi, dans les Mémoires de l'Académie, Savants étrangers, t. I.

Sur Schelling. — Degérando et M. Barchou de Penhoen, t. II. — Article *Schelling*, par M. Matter, dans l'*Encyclopédie du XIXe siècle* et par le même, *Schelling ou la Philosophie de la nature et la Philosophie de la révélation*, Paris, 1845.

Sur Hegel. — Articles de M. Amédée Prevost dans la *Revue du progrès social*, 1834. — Articles de M. Willm, dans la *Revue germanique*, 1835-1837. — *Hegel et la philosophie allemande*, par M. Ott, 1 vol. in-8°, Paris, 1844.

(1) Traductions de Kant. — *Projet de paix perpétuelle*, essai philosophique, traduit de l'allemand, avec un nouveau supplément de l'auteur, in-12, Paris, 1796. — *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, traduites par H. Payer Imhoff, Paris, 1796, in-8°. —

pouvait aspirer au prix sans des études spéciales assez étendues. Disons sur-le-champ que tous les concurrents paraissent l'avoir reconnu. Tous, même celui qui s'est renfermé dans les proportions les plus étroites, paraissent avoir peu compté sur les travaux de leurs devanciers. Ils ont étudié pour eux-mêmes, et en remontant aux sources. S'ils ont fait quelques emprunts aux histoires de la philosophie, c'est à celles qui ont été écrites au-delà du Rhin, non pas même à celle de Buhle, la plus ancienne-

Essai sur le sentiment du beau et du sublime, traduit par Weyland, avec des notes, Paris, 1823, 1 vol. in-8°. — *Critique de la raison pure*, traduite par M. Tissot, 2 vol. in-8°, Paris, 1835 et 1836. — *Métaphysique des mœurs et Critique de la raison pratique*, par fragments, 2 vol., sous le titre de *Morale* et de *Principe métaphysique de la morale et du droit*, par le même, 1837. — *Logique de Kant, et extraits d'opuscules divers*, par le même, 1840. — *La Religion dans les limites de la raison*, traduction de M. Trullart. 1 vol. in-8°, 1841. — Le même ouvrage, sous ce titre : *Théorie de Kant sur la religion dans les limites de la raison*, par M. le docteur Lortet, 1 vol. in-8°, 1842.

Fichte. — *Destination de l'homme*, traduite par M. Barchou de Penhoen, 1 vol. in-8°, Paris, 1836. — *De la Destination du savant et de l'homme de lettres*, traduit par M. Nicolas, in-8°, Paris, 1838. — *De l'Idée d'une guerre légitime*, traduction de M. Lortet, br. in-8°, Lyon, 1831. — *Doctrine de la science ; Principes fondamentaux de la science de la connaissance*, trad. par M. P. Grimblot, 1 vol. in-8°, Paris, 1843.

— Schelling — *Jugement de M. de Schelling sur la Philosophie de M. Cousin*, placé en tête de la traduction allemande de la préface des *Fragments philosophiques*, trad. par M. Willm, br., Paris, 1836. — *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. par M. P. Grimblot, 1 vol. in-8°, Paris, 1842. — *Bruno*, ou *du Principe divin et naturel des choses*, trad. par M. Husson, Paris, 1845.

Hegel, *Cours d'esthétique*, analysé et trad. par M. Bénard, 3 vol. in-8°, Paris, 1840.

ment connue et la seule traduite. Leur travail à tous, en France du moins, est original; c'est un premier mérite dont il faut leur tenir compte.

Mémoire n° 1.

Ce Mémoire est un petit in-4° de 379 pages, ayant pour épigraphe ces mots de Leibnitz, souvent cités par Hegel : « J'ai trouvé que la plupart des sectes ont « raison dans une bonne partie de ce qu'elles avan- « cent, mais non point tant en ce qu'elles nient. »

L'auteur débute en exposant comment il a procédé. Il a voulu faire connaître avec quelque développement la philosophie de Kant et celle d'Hegel, parce que le point de départ et le terme d'un âge ou d'une école philosophique sont ce qu'il y a de plus intéressant à savoir. L'examen des doctrines intermédiaires a été plus sommaire. Le temps a manqué d'ailleurs pour que la dernière main fût mise à l'ouvrage; il est donné comme une esquisse.

Ainsi point d'introduction, et l'on peut ajouter, point de conclusion. Des circonstances, que l'auteur n'explique pas, l'ont empêché de se livrer à une appréciation finale des systèmes. De son propre

aveu, cet ouvrage succinct et incomplet se place donc hors des conditions du concours, et nous pourrions ne pas nous y arrêter davantage, si, malgré son insuffisance, il ne nous paraissait digne de fixer un moment l'attention de l'Académie.

La philosophie allemande y est divisée en deux écoles. 1° L'école psychologique : Kant et ses disciples; Fichte, d'abord disciple, puis dissident; Jacobi, ou le réalisme spiritualiste; la monadologie d'Herbart; 2° l'école ontologique, ou Schelling et Hegel.

Après l'indication de cette ordonnance, assez bien justifiée, 136 pages sont consacrées à la Philosophie Critique, dont trois expositions successives doivent passer sous nos yeux. Celle-ci, la première, nous arrêtera un moment.

Kant a dit, comme vous le savez, que l'Essai de Hume sur la Causalité l'avait conduit à cette idée dominante de sa philosophie : « Les jugements pra-« tiques de l'esprit humain sont, pour la plupart, « des transformations et des applications de certains « jugements absolus, universels, *a priori*, que « l'expérience ne suggère ni ne justifie. Comment « des jugements tels que ces derniers sont-ils possi-« bles? » L'esprit humain, en tant qu'il contient et produit de tels jugements, est la raison pure. La

description de la raison pure est donc le préalable obligé de toute philosophie. C'est le sujet de la première, de la grande *Critique*. L'introduction, un des plus beaux morceaux de philosophie qu'il y ait, pose la question. Elle est ici à peine analysée, et fait place à l'Esthétique transcendantale, ou à la recherche des formes générales de la sensibilité. L'homme ne perçoit rien d'externe qui ne lui apparaisse comme dans l'espace, lequel lui-même n'apparaît pas. L'homme ne s'aperçoit d'aucun phénomène de conscience qui ne soit dans le temps, lequel lui-même n'est point un phénomène. Ainsi l'espace et le temps sont des formes nécessaires, l'un du sens externe, l'autre du sens interne; ce sont les formes de la sensibilité pure.

Cette théorie fameuse donne le premier exemple d'une attribution faite aux choses en vertu de notre nature, et qui, s'identifiant avec les phénomènes, semble venir de la réalité même. Mais cette objectivité apparente du temps et de l'espace n'en détruit pas la subjectivité, et, sur ce premier exemple, Kant juge l'esprit humain et le déclare convaincu de prêter ce qu'il semble recevoir, et d'imposer ses propres formes aux choses, pour les traduire en connaissances, soit par une infirmité, soit par une prérogative de sa nature.

L'Analytique transcendantale montre dans l'entendement des conditions *a priori* comme dans la sensibilité. L'entendement combine des notions pures et absolues aux intuitions sensibles, pour convertir celles-ci en notions ou conceptions proprement dites. Toute notion étant un jugement, c'est le jugement qui est ici considéré ; ses formes fondamentales correspondent chacune à une de ces notions universelles et pures, qui sont les vraies catégories.

L'application des catégories aux diverses intuitions est une synthèse naturelle qui transforme chaque intuition en un certain multiple, objet de la pensée ; image de l'objet senti, disait le sensualisme ; *schema*, œuvre de l'imagination, dit Kant qui ne craint pas davantage les métaphores. C'est l'opération par laquelle Condillac transformait la sensation en idée.

Il suit de tout cela que nous ne connaissons des objets que les phénomènes, puisque seuls les phénomènes sont donnés. Les choses en soi nous échappent, et ne sont que conçues par l'intelligence, ou des *noumènes*. Tout ce que celle-ci conçoit au-delà des phénomènes, elle le prend sur elle. La Philosophie Critique recherche tout ce que l'homme met du sien dans ses connaissances, et elle a cela de commun avec le scepticisme, qu'elle ne reconnaît pas une

certitude absolue à ces conceptions relatives de l'esprit humain.

Une faculté ramène les notions à un petit nombre de principes d'une forme absolue : c'est la raison. Pas plus que l'entendement, elle n'est intuitive; elle est régulative. La Dialectique transcendantale est la discussion des idées de la raison, ou de la science qu'elle se forme par sa vertu propre et dont les objets sont l'âme, le monde, Dieu. C'est là que les principes rationnels de la psychologie, de la cosmologie, de la théologie, comme étant de pures constructions de la raison, sont accusés de contradiction, sous le nom de paralogismes, d'illusions, d'antinomies. Ainsi, les vérités les plus précieuses pour l'esprit humain sont déclarées radicalement problématiques; et, selon l'auteur du Mémoire, ce serait surtout pour se débarrasser des difficultés insolubles attachées à ces questions, que Kant aurait formé son système. Il les exclut du domaine de la science théorique pour les reléguer sur le terrain à ses yeux plus solide de la pratique. Ainsi, ce rationalisme si subtil aboutirait à un empirisme plus relevé. Ce que la science ne saurait fermement établir serait placé sous la garantie de la conscience morale. L'auteur remarque comme une chose étrange, sinon contradictoire, que la raison pra-

tique soit trouvée bonne pour garantir des croyances en faveur desquelles le témoignage de la raison pure est déclaré sans valeur.

Cette distinction entre l'homme intelligent et l'homme moral domine dans le second grand ouvrage de Kant. La raison est pratique autant qu'elle détermine la volonté; elle le fait en vertu de principes objectifs ou subjectifs. Un seul est objectif, impératif, catégorique; c'est la loi morale qui s'impose indépendamment de tout motif extérieur. Son empire constate la liberté même de la volonté, ou plutôt son autonomie. On reconnaît ici ce dogme commun au stoïcisme et au platonisme, qui donne à la morale un principe absolu.

L'objet de la loi est l'action qui lui est conforme; le mobile de l'action est la loi même. Ainsi loi, raison, volonté, action, tout cela forme un tout, une certaine unité qui n'emprunte du dehors ni principe ni preuves. Cependant on reconnaît dans la raison pratique une tendance à un but : comme la raison pure, elle tend à l'absolu. Son absolu est le souverain bien. Le souverain bien rend logiquement nécessaires l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

L'ordonnance de la *Critique de la raison pratique* est symétrique avec celle de la *Critique de la*

raison pure. Il en est de même de la *Critique du jugement*. La raison pure cherche, par l'expérience, à connaître la nature ; le domaine de la raison pratique est la liberté humaine. Un principe unit les lois de la liberté et celles de la nature : c'est le jugement, en tant qu'il conçoit la beauté ou l'ordre, en tant qu'il est esthétique ou téléologique. L'un et l'autre jugement est subjectif en lui-même ; mais cependant l'un donne le beau comme absolu. La raison, qui par la morale a quelque intuition du monde intelligible, affirme entre ce monde et le monde sensible un rapport harmonique qui se fonde sur son propre besoin d'être d'accord avec elle-même. De là l'idée du beau ; jointe à l'idée de l'infini, elle donne le sublime. De même, par son besoin d'unité, la raison suppose dans la nature une certaine finalité, qu'elle considère comme objective. Elle affirme une convenance entre les moyens et le but, et construit ainsi, d'après ses propres lois, un système du monde. Cette téléologie est indémontrable, mais elle est investie d'une entière autorité subjective, elle satisfait l'esprit et donne l'idée de la nature comme d'un organisme où dominent les principes dynamiques.

Telle est l'idée générale du kantisme, ramené par l'auteur du Mémoire au principe idéaliste de la sub-

jectivité universelle. C'est ce système que Reinhold et Beck propagèrent, en l'exposant dans un langage plus populaire que la phraséologie technique de l'inventeur. Mais Reinhold s'en écarta bientôt pour soutenir, avec Bardili, un réalisme rationnel; et Beck, regardant l'existence ou la possibilité de l'objet en soi comme une concession inutile, força encore l'idéalisme, et peut être considéré comme le précurseur de Fichte.

Il est si nécessaire d'avoir présents les principes généraux du kantisme pour comprendre la philosophie allemande, que nous avons donné peut-être à ce résumé de la première partie du Mémoire n° 1, plus d'étendue que n'en exigeait la place qu'il occupe dans le concours. Parcourons le reste rapidement.

Fichte, qui ne crut d'abord que continuer le kantisme, prétendit le rendre plus systématique, et, agrandissant encore le *hiatus* ouvert entre l'intelligence et la nature, réduisit la science à la conscience, et la conscience à nos représentations en elles-mêmes indépendamment de tout objet représenté. Dans la certitude absolue du jugement identique, forme universelle de toute connaissance, il trouve la certitude du moi lui-même qui, par l'unité de la conscience, rend seul le jugement possible; et comme le moi, en se limitant, affirme ce qui n'est pas lui-

même, Fichte fait naître ainsi l'objectif du subjectif, et le non-moi du moi. Cet idéalisme absolu est exposé avec clarté; l'auteur, qui fait grand cas de la philosophie pratique de Fichte, se plaint que l'attention se soit portée de préférence sur sa philosophie théorique, et censure avec force la méthode qui l'a produite, méthode qui selon lui, commune à M. de Schelling et à Hegel, a chez nos voisins fourvoyé la science. Par elle, les faits psychologiques ont été pris pour des lois logiques, les notions pour des existences. La notion du moi se confond dans Fichte avec la production du moi, et parce que le moi se constate en se connaissant, il semble à Fichte qu'il s'engendre. De là encore un abus du langage scientifique, qui égare la philosophie, l'obscurcit, la soustrait au contrôle salutaire de la raison commune.

Ces critiques ont pour but d'expliquer la réaction qui suivit, et qui se signala par le scepticisme de Schulze et de Platner, et surtout par le réalisme spiritualiste de Jacobi. Ce dernier prit parti pour les croyances essentielles de la raison contre l'absorption qu'elle faisait d'elle-même dans la contemplation exclusive de ses lois et de ses procédés. Pour lui, la sensibilité ne fut pas seule intuitive; la raison le fut aussi. C'est l'intuition rationnelle et l'intuition

sensible, exploitées par l'entendement, qui constituent la connaissance humaine. La science de la réalité est confirmée, non démentie, par la psychologie, et même elle fait toute la valeur des recherches psychologiques.

La doctrine de Jacobi, satisfaisante pour les besoins pratiques de l'âme, l'était moins pour la raison scientifique. On voulut en concilier l'esprit général avec des formes plus démonstratives. C'est ce que tentèrent Bouterweck, et mieux encore Krug, dans son système synthétique transcendantal, et enfin Fries dans sa *Nouvelle critique de la raison.* Tous ces essais sont caractérisés dans le Mémoire d'une manière assez nette et qui indique une connaissance générale de la philosophie allemande.

La doctrine d'Herbart vient ensuite. Plus métaphysique que psychologique, elle ramène les conditions fondamentales des représentations de l'expérience à trois notions, celle de la chose et de ses qualités, celle du changement, celle du moi. Par un procédé qui rappelle l'école d'Élée, elle montre dans ces trois notions des contradictions qu'elle croit sauver par une théorie de la constitution de l'être, qui rappelle les monades de Leibnitz. Ce qui distingue ce système, c'est qu'il est en dehors de l'école de Kant, prend son point d'appui hors de la

conscience, et fait de la métaphysique une science objective sans laquelle aucune autre connaissance théorique n'est possible.

Ici nous voyons naître, avec M. de Schelling, l'école ontologique. N'espérons pas rencontrer dans ces pages une analyse des nombreux écrits de notre illustre confrère. C'est plutôt une vue systématique de sa philosophie. On y peut puiser une idée générale passablement exacte de cette doctrine de l'identité absolue, qui, fondée sur les recherches de l'idéalisme transcendantal, pose dans le subjectif les bases de l'existence objective, les principes de la science de l'être, et rend ainsi possible une philosophie de la nature ou une physique spéculative qui reproduise et confirme la théorie du monde idéal. Ce précieux complément, M. de Schelling est le premier qui, dans les écoles modernes de l'Allemagne, l'ait donné à la métaphysique. Mais cet exposé, qui peut suffire comme tel, n'est pas un jugement; et une doctrine présentée avec raison comme l'origine d'une nouvelle et grande phase philosophique, celle de la prédominance de l'ontologie sur la psychologie, méritait d'être plus profondément examinée et appréciée dans son point de départ, sa méthode et ses résultats.

Après quelques mots sur les disciples et les con-

tinuateurs de M. de Schelling, l'auteur du Mémoire arrive à Hegel, sur lequel il a promis d'insister.

Il ne faut pourtant pas encore s'attendre à un examen complet des travaux du dernier chef de l'école de Berlin; le plan du Mémoire ne permet pas de tels développements. Ce n'est encore qu'un coup d'œil général sur la doctrine hégélienne. Nous serons obligé de revenir à cette doctrine, et il faudra, dans la suite de ce Rapport, en donner une exposition si étendue, que nous ne voulons pas même ici la caractériser. Reconnaissons seulement que l'analyse sommaire de trois des principaux ouvrages d'Hegel offre le précieux mérite de la clarté. L'auteur comprend et se fait comprendre. La lecture de ce morceau est intéressante et jusqu'à un certain point persuasive. C'est la partie la plus neuve et la plus distinguée du Mémoire.

Une conclusion critique était maintenant nécessaire. Il n'y en a point. Nous lisons seulement que toute cette époque de la philosophie allemande, époque unique dans l'histoire de la philosophie, peut se décomposer en deux mouvements, celui que donna Kant, et qui tendait seulement à la connaissance de la faculté de connaître; celui qui vient de M. de Schelling, et qui tend à la connaissance des idées même qu'engendre la faculté de connaître.

C'est d'abord l'analyse psychologique; c'est plus tard l'analyse dialectique : deux méthodes qui ne sauraient être jugées que par leurs résultats. Mais juger ces résultats serait une œuvre immense; et il faut se borner à dire qu'aucune des deux méthodes ne peut isolément conduire à quelque chose de pleinement satisfaisant. Le résultat de l'une ne suffit pas; celui de l'autre est périlleux. On entrevoit que le critique, obligé de choisir entre les deux méthodes, pencherait plutôt pour la prudence de l'une que pour l'ambition de l'autre. Il se garde d'ailleurs de rechercher ce qui, des systèmes de l'Allemagne, doit rester dans la science; on ne peut prononcer avec impartialité sur la portée d'un mouvement qui n'est pas fini : il est certain seulement que la philosophie allemande marquera dans l'histoire de l'esprit humain et servira d'appui à la pensée de l'avenir.

Tel est dans son ensemble ce premier Mémoire. L'auteur s'est mis lui-même hors du concours, en laissant de côté des parties essentielles du programme; et celles qu'il a traitées le sont en général trop brièvement. Son ouvrage ressemble à un discours sur la philosophie allemande, servant d'introduction à un autre ouvrage, discours écrit avec facilité, avec clarté, avec justesse, avec l'intelli-

gence des systèmes et des questions. Le plan est bon, les jugements raisonnables; le style n'a guère que le mérite de la simplicité : au reste, on ne doit pas juger cette esquisse comme une composition achevée. L'auteur a bien fait cependant de vous la soumettre; car on est toujours heureux de lire l'œuvre d'un esprit sage et distingué.

Mémoire n° 3.

Ce mémoire, in-folio de 491 pages, a pour épigraphe : ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτήν, τοῦ καθ' αὑτὸ ἄριστον, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. (Arist., *Mét.*, XI, 7.)

La seule division en huit articles donnera déjà une idée de l'ouvrage. Le premier article, en moins de cinq pages, est une introduction. Les six articles qui suivent (438 pages), portent les noms de Hume, de Kant, de Fichte, de Schelling, d'Hegel et de Jacobi. Le dernier, en huit pages, est intitulé : *Conclusion.*

L'examen d'une philosophie, dit l'introduction, suppose une idée déterminée de la philosophie. Or cette idée semble manquer, puisque la philosophie n'est pas une science fixée. Serait-ce que, tandis que tout a ses lois, la pensée humaine seule n'en aurait pas? Il faut donc admettre *a priori* que la

philosophie est une science, et comme elle ne pourra être définie qu'alors qu'elle sera connue, l'auteur demande l'autorisation par avance de dire que la philosophie est la science de l'absolu, et l'absolu l'être en soi et par soi. Tant que la science humaine ne l'a point atteint, elle est instable, incomplète, précaire, et ne peut déterminer les sciences particulières qui agissent, pour ainsi dire, instinctivement, tandis que, dans la philosophie, *la raison agit sous la forme adéquate de la raison.* Tel est donc le *criterium* posé par l'auteur : une philosophie n'aura de valeur pour lui qu'autant qu'elle aura approché la raison de la connaissance de l'absolu.

Cette pensée, qui doit dominer tout l'ouvrage, n'est pas, dans l'introduction, beaucoup plus développée qu'elle ne vient de l'être ici. Sans la discuter au fond (l'Académie sait qu'elle ne nous a pas chargés de nous prononcer sur les doctrines), sans contester que l'idée de l'absolu ne puisse être posée comme l'idée fondamentale de la philosophie, nous doutons qu'elle puisse être donnée sans explication comme une règle de critique, ou comme un fil d'Ariane propre à guider un lecteur ordinaire dans le labyrinthe de la science. Toutefois ce début même indique que l'auteur s'est proposé, non un simple travail d'analyse, mais l'établissement d'un principe

auquel l'histoire de la philosophie allemande servira de déduction.

Kant, on l'a vu, est parti de Hume. L'exposition de la doctrine de celui-ci précède donc convenablement la Philosophie Critique. Les Essais de Hume sont ici analysés en trois sections relatives à la psychologie, à la morale, à la religion. On y voit comment Hume a réduit tous les phénomènes de l'esprit humain à des impressions, et la valeur instructive de ces impressions à l'habitude qui seule nous porte, sans nous y autoriser, à ériger la succession des impressions en une connexion de causes et d'effets entre les objets qu'elles supposent. La morale est de même réduite, pour tout principe, à un sentiment purement instinctif, et la religion, fondée sur la causalité qui ne repose que sur un penchant de notre esprit, est la tentative gratuite de deviner la nature d'une cause qui, n'étant pas phénoménale, ne peut être révélée par aucune impression. La seule analogie autorisée par l'expérience serait la foi dans un monde animé.

Cette analyse claire, exacte, semée d'un grand nombre de fragments littéralement traduits, suffit, et bien au delà, pour son objet. Elle n'aboutit à aucune conclusion.

Mais à l'article qui suit, en montrant dans Hume

le point de départ de Kant, l'auteur (M. Fortuné Guiran) s'élève fortement contre la vanité d'un empirisme subtil qui donne une coïncidence à la fois fortuite et fatale pour base à toutes nos connaissances. On peut voir là l'expression dernière du sensualisme, et la conséquence suprême de Locke. Et alors on est amené à cesser de chercher dans le monde extérieur le modèle ou la règle de nos pensées, on renverse la question, et l'on se demande si ce ne seraient pas nos pensées mêmes qui nous façonneraient le monde extérieur suivant les lois qui leur sont propres. Ainsi a fait Kant. Pour lui l'esprit humain donne la forme, les phénomènes ne fournissent que la matière de nos connaissances. C'est l'idée qu'établit dès le début la Critique de la raison pure, en appuyant sur trois points : 1° le commencement, expérimental en fait, de toute notre connaissance; 2° la distinction dans cette connaissance même de deux éléments, l'un variable et contingent, l'autre permanent et nécessaire; 3° la distinction du jugement synthétique et du jugement analytique.

Sur tous ces points, l'auteur trouve à redire. Admettre le premier, c'est placer la vérité en dehors de l'intelligence, et tomber par conséquent dans un irremédiable scepticisme; car c'est se condamner à rechercher si la faculté de connaître est légitime,

c'est-à-dire est la faculté de la vérité. Or, pour savoir si elle est la faculté de la vérité, il faut qu'elle le soit, la faculté de connaître ne pouvant être connue que par la faculté de connaître. En second lieu, si toute connaissance commence par l'expérience, au fond l'idée est plus ou moins directement produite par l'impression des objets sur l'esprit. Or, cela, qu'est-ce autre chose que le principe du sensualisme? Et, avec ce principe, comment la distinction d'un élément nécessaire et d'un élément contingent dans la connaissance impliquerait-elle forcément entre ces deux éléments une différence d'origine? Cette différence, Kant l'affirme gratuitement. S'il n'y a point de connaissance sans l'expérience, ce que l'intelligence ajoute à l'expérience n'est donc pas de la connaissance, c'est une addition sans valeur absolue, qui ne manifeste que la nature et peut-être l'infirmité du sujet qui l'a faite.

Quant au jugement synthétique et au jugement analytique, dans l'un comme dans l'autre, le prédicat appartient au sujet, et doit être considéré comme une des idées qui en composent l'idée totale. Ce n'est donc que pour l'esprit individuel qui le prononce qu'un jugement est synthétique, c'est-à-dire ajoute par le prédicat à la connaissance du sujet. Tout jugement, en lui-même, est donc analytique,

c'est-à-dire identique, et la distinction entre l'analytique et le synthétique est tout entière relative à l'instruction actuelle de l'esprit qui juge.

Ces critiques, que nous nous bornons à répéter, sont présentées avec beaucoup de netteté, et plus peut-être que ne l'a été la doctrine à laquelle elles s'adressent. Pour nous, ce que l'auteur nous semble avoir le mieux établi, c'est qu'il règne au début de la Critique de la raison pure un certain vague de langage et de pensée, qui ne reparait pas souvent dans le cours de l'ouvrage, et que, relativement à la connaissance, Kant non-seulement place sur la même ligne la matière et la forme, mais encore semble n'attribuer de valeur objective qu'à l'élément empirique, ce qui infirme tout le reste de la connaissance, tout ce dont précisément il a fait l'objet de ses recherches. De là le scepticisme sur le tout; car aucun des éléments de la connaissance n'est plus ou moins objectif que l'autre. De là une inconséquence; car une liaison fortuite et nécessaire du dehors et du dedans devient le principe commun à Hume et à Kant, et l'un n'a point de raison fondamentale pour se séparer de l'autre. Il est vrai que la pensée intime de Kant, c'est que l'élément donné par l'expérience, la perception externe, n'est pas plus la connaissance dont elle est la matière, que

dans Aristote la matière n'est l'essence; la forme de la connaissance étant ce qui fait la connaissance, comme la forme de la matière donne seule à celle-ci l'existence en acte. Mais c'est une pensée que Kant n'a ni franchement avouée, ni fidèlement suivie.

Après ces critiques, l'auteur passe à l'Esthétique transcendantale. Il expose comment la sensibilité ne donne ou n'accepte aucun phénomène hors de certaines conditions qui ne sont pas elles-mêmes phénoménales, et qui cependant ne peuvent être des idées générales; car le temps et l'espace, qui sont ces conditions, sont uniques. Il faut donc y voir des formes *a priori* de la sensibilité pure, et le temps et l'espace n'ont de titre à l'existence qu'en nous-mêmes.

Il y a quelque chose de grand et de fécond, selon l'auteur, dans une théorie qui établit le caractère intuitif, nécessaire, universel, des idées de temps et d'espace; mais cette théorie est aussitôt affaiblie par celle qui, en admettant concurremment des idées ou éléments intellectuels, produits dans l'âme par l'impression, et d'autres idées produites spontanément par l'âme, dépouille les unes comme les autres de toute objectivité, et sépare irrévocablement l'intelligent et l'intelligible. Or le sujet lui-même ne se connaît que comme phénomène,

c'est-à-dire d'une manière passive, et non dans sa spontanéité. Il ne peut donc s'assurer de se connaître tel qu'il est. Comprendre, en général, c'est, au fond, avoir connaissance de soi. Vous ne pouvez donc connaître ce qui n'est pas vous, que comme vous vous connaissez. Toute connaissance est une idéalisation. Dieu seul réalise les choses en les connaissant. L'homme suppose donc au lieu de connaître, et, par l'idéalisme subjectif, Kant bannit toute réalité de la science même qu'il édifie d'une main si patiente et si ferme.

La Logique transcendantale n'attribue pas à l'entendement une autre valeur qu'à la sensibilité. Distraction faite de ses formes *a priori*, celle-ci est l'intellect passif d'Aristote, la fameuse *table rase*. Mais cette passivité n'est pas le caractère de l'entendement ou de l'intellect actif qui produit les notions, inséparables des intuitions. Comme ces dernières, les notions peuvent être pures; les notions pures appartiennent *a priori* à l'intelligence. Leur principe est le jugement, lequel a un certain nombre de formes possibles; le dénombrement de ces formes est le tableau des idées pures ou catégories.

La classification des jugements dans Kant paraît purement grammaticale. Or la forme d'une proposition n'en est pas l'essence. Si tout syllogisme peut

être ramené au syllogisme catégorique, le jugement catégorique est le fond de tout jugement; c'est un acte simple et identique qui ne diffère que dans son expression et dans son objet. Les notions pures qu'il engendre ne peuvent donc dépendre de ses formes, et il manque une base à la classification des catégories de Kant. Mais, malgré cette classification arbitraire, il les établit comme les règles de l'intelligence, comme les données *a priori* de toute connaissance saisie par l'entendement, à l'aide d'une célèbre déduction qui l'a entraîné, sans qu'il l'avoue, à la reconnaissance de l'unité substantielle du moi de la pensée.

La formation de la notion ou de la connaissance dans l'entendement est passive, obscure, involontaire, ignorée même de la conscience; c'est comme un chaos, et celui-là aussi est ordonné par l'intelligence. L'unité de la perception, manifeste dans la succession des moments de la connaissance, est constatée par l'unité que l'entendement impose à la notion. Ainsi, l'unité, tant logique que phénoménale, de celle ci, répond à l'unité primitive de la connaissance et du connaissant.

L'association des idées, accidentelle pour Hume, est pour Kant un travail régulier, dépendant de la constitution de l'intelligence; mais, pour l'un comme

pour l'autre, il est fatal et n'a guère qu'une valeur de fait. Rien de plus simple pour Kant que l'accord de la nature avec l'intelligence. Il ne peut s'agir jamais que de la nature connue, comprise, c'est-à-dire assujettie à l'intelligence, et par conséquent les lois de la nature ne sont au fond que les lois de l'intelligence même.

Tous ces actes et toutes ces notions se produisent dans une sorte de milieu que Kant appelle l'imagination productive, et comme nous n'en sommes pas maîtres, comme son activité est autant en dehors de notre volonté que l'activité de l'organisme, rien ne semble distinguer le moi de Kant de celui de Hume. Mais dans le second tout est passif, il semble que l'esprit comme le corps ne soit qu'un appareil *impressionnable;* pour Kant, non-seulement l'intelligence a une action propre, un pouvoir synthétique qui unit les éléments multiples de l'expérience, mais encore elle apporte dans cette combinaison un contingent de notions *a priori*, qui, liées aux données expérimentales, constituent un ensemble objectif de connaissances.

Ici, nous rencontrons deux observations.

1° Pourquoi cet ensemble objectif ne serait-il pas valablement objectif, au lieu d'être une hypothèse forcée du sujet? A ce compte, en effet, la notion

même d'un objectif valable ou de la réalité ne devrait être qu'une conception subjective. Kant l'admet cependant, et, en déclarant hasardée toute ontologie, il avoue comme principe fondamental l'existence de la chose en soi. Mais dire qu'on ne la peut connaître, c'est dire qu'elle existe, c'est déjà la connaître en quelque manière, et par le fait proclamer la vérité absolue des notions de l'entendement, car la notion de la chose en soi est une catégorie.

2° De quel droit, avec ses principes, Kant transporte-t-il aux objets particuliers de la connaissance le rapport transcendantal du sujet et de l'objet universellement considéré? La perception, dit-on, ne nous fait connaître aucune chose intrinsèquement, absolument; soit: mais la possibilité qu'une affection particulière comme une perception soit convertie en une connaissance, repose sur l'acte par lequel le sujet a connaissance de lui-même. Ici, du moins, il y a connaissance réelle, objective, absolue. La substance se manifeste à elle-même; c'est un fait actuel dans la pensée, parce que le moi pensant se connaît identique au moi pensé. Le criticisme tout entier porte sur ce fait. Or ce fait, type fondamental du rapport certain du sujet à l'objet, est le gage et l'exemplaire de toute connaissance et de toute réalité.

Cette dernière observation est exprimée par l'auteur du Mémoire dans des termes qui présentent ce rapport, manifesté dans la conscience, comme un acte universel et éternel (ce qui suppose l'existence d'un esprit universel et éternel); car cet acte est de l'essence absolue de l'esprit. Il s'ensuit : 1° que l'être n'est lui-même que dans la conscience, ou que l'esprit est en soi la véritable transformation de l'intelligible en intelligent, ou la manifestation et par là même la véritable existence de la substance; 2° qu'en ce qui touche la théorie psychologique du moi, tout ce qui s'y produit appartient à la spontanéité du sujet, qu'il n'existe donc point de connaissance *a posteriori*, et que Kant a indûment accordé une part à l'expérience.

On n'aura point de peine à reconnaître ici quelque chose de la pensée de Fichte, et l'origine de la philosophie de l'absolu.

Dans la Dialectique transcendantale, Kant n'a plus à faire à l'empirisme ou au sensualisme, mais à la métaphysique véritable, à celle de Leibnitz; car c'est la doctrine de Leibnitz que Wolf a divisée en psychologie, cosmologie, et théologie rationnelle. Kant s'élève contre ces trois sciences, accusant la raison d'établir également le pour et le contre. La démonstration de la perpétuelle antinomie qu'il lui impute,

et qu'il fonde sur cette confusion de l'absolu et du relatif, du fini et de l'infini, inhérente à la nature humaine, est ici exposée avec beaucoup d'étendue. Nous ne connaissons aucun ouvrage où cette partie du criticisme soit aussi complétement reproduite. On sait, au reste, qu'elle est telle, qu'elle ne se prête point à une brève analyse; et ce n'est qu'en pénétrant dans les détails que l'on peut bien saisir la force des raisonnements qui l'appuient, et de ceux qui peuvent la réfuter. Aussi l'auteur du Mémoire, pour juger la Dialectique transcendantale, la cite-t-il souvent plutôt qu'il ne l'extrait; et, par cette raison, nous renonçons nous-même à rien extraire de cette partie très-développée de son ouvrage.

Comme son but est de faire connaître plutôt la doctrine que les livres de Kant, il supprime la Méthodologie, substantiellement comprise dans les principes de la Critique de la raison pure, et il passe immédiatement à la Critique de la raison pratique. Cet ouvrage est beaucoup moins connu que le premier : l'idée générale en est seule bien connue; sous d'autres formes, à la vérité, elle est ancienne dans la philosophie; c'est celle qui fait reposer la morale sur un principe absolu. Il est curieux de voir comment celui qui a proscrit l'absolu de la connaissance, ou qui du moins l'a réduit à

une pure forme rationnelle, pourra le restituer dans la morale. Rien de plus simple cependant, si l'on veut rester dans les termes généraux : l'homme est sans droit pour imposer au monde extérieur les nécessités de sa propre intelligence ; mais, dans la conduite de son âme, il n'y a point, à proprement parler, de monde extérieur, tout est subjectif. La loi morale que la raison conçoit, la raison qui la conçoit, la volonté à laquelle elle l'impose, la liberté par laquelle la volonté et la raison sont en harmonie, tout est subjectif dans le monde de la conscience morale, en ce sens, que rien ne provient de l'expérience externe. La loi que la raison conçoit subjectivement comme objective pour elle, est donc valablement objective, puisque son essence même est d'être impérative pour la volonté. C'est cela qu'elle est, et la reconnaître pour loi absolue, c'est la reconnaître pour existante ; son autorité, attestée par une nécessité subjective, suffit donc pour la réaliser, et il y a là cette fois une intuition directe de la raison ; elle atteint l'absolu. Il y a conscience égale et unique de l'idéal et du réel dans l'accomplissement du devoir, et l'âme humaine s'y ressaisit de la pleine certitude qui lui manque dans la sphère des connaissances extérieures.

Ceci, au reste, viendrait à l'appui de la critique

dirigée par l'auteur contre la distinction mal faite, selon lui, entre la connaissance *a posteriori* et la connaissance *a priori*, puisqu'il suffit de faire disparaître l'élément *a posteriori*, comme on le peut faire en morale, pour rétablir la vérité de l'intelligence et l'autorité de la raison. L'auteur n'aurait pas dû négliger cette considération ; et peut-être aussi n'a-t-il pas assez soigneusement recueilli les divers arguments par lesquels Kant s'efforce de justifier la différence radicale du point de vue de la raison pure et du point de vue de la raison pratique.

La Critique de celle-ci est l'objet, dans sa partie théorique, d'une analyse substantielle, qui donne une suffisante idée de la beauté et de la grandeur de la morale tout antique du sage de Kœnigsberg. Cependant l'auteur ne souscrit pas à la démonstration par la morale de la nécessité d'un souverain bien, nécessité qui entraîne l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Suivant lui, l'antinomie, insoluble dans la philosophie théorique, de la raison et de la sensibilité subsiste tout entière dans la philosophie pratique, et n'y peut pas davantage être ramenée à l'unité. Là, elle a conduit Kant à borner la raison à la perception illusoire de vains phénomènes, parce qu'il n'a pas conçu l'union éternelle et nécessaire de l'infini et du fini, ni ramené le

dualisme apparent à l'identité. Ici, dans la morale, il y a de même contradiction entre l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, considérées comme deux réalités distinctes, parce qu'il ne peut pas plus y avoir deux immortels que deux absolus; et une semblable contradiction sépare la raison ou le principe moral, et la sensibilité ou le principe du bonheur. Ces deux principes étant donnés comme hétérogènes, l'un ne peut se réaliser qu'en anéantissant l'autre; et il en résulte pour l'homme la double impuissance d'être moral et d'être heureux. Pour vaincre ces antinomies, il eût fallu les effacer, confondre le stoïcisme et l'épicuréisme dans une unité plus haute, où *la moralité, étant la nature absolue de l'homme, domine tous les appétits, de façon que ceux-ci sont les moyens subordonnés et la matière même de l'action morale.*

Telle est la critique dirigée contre la morale de Kant, et dont il est facile d'apercevoir l'origine et la portée.

Mais si la raison pure aboutit à une antinomie radicale et perpétuelle, la raison pratique à l'incompatibilité de la moralité parfaite et du parfait bonheur, il est, ajoute-t-on, un autre ouvrage où Kant a entrevu l'harmonie qu'on lui reproche de n'avoir pas su jusqu'ici réaliser. Du moins a-t-il retracé les

manifestations de cette harmonie primitive dans la *Critique du jugement*; « l'ouvrage le plus original, « le plus profond, le plus riche en idées fécondes « qui soit jamais sorti de la tête d'un philosophe. » Après cet éloge magnifique, l'auteur exprime encore le regret que Kant, préoccupé de son point de vue subjectif, se soit arrêté en chemin, et n'ait pas osé porter la main sur la vérité absolue.

La Critique du jugement, ou la théorie philosophique de l'esthétique, est très-difficile à bien analyser. L'introduction en contient les idées fondamentales. Elle nous est ici transmise par de longs extraits, par des fragments traduits; mais nous devons dire qu'elle n'en est pas plus claire, et que c'était peut-être le cas d'une exposition systématique où l'auteur eût parlé, non la langue de Kant, mais celle de son lecteur. C'est précisément parce que la Critique du jugement arrive par une voie indirecte à des considérations inattendues sur l'accord de la nature et de l'âme, c'est parce qu'en traitant de la convenance dans la finalité subjective, ou du beau, et de la convenance dans la finalité objective, ou de l'ordre, elle donne pourtant à l'un un caractère d'absolu, et ne voit dans l'autre que le caractère d'une nature possible; c'est parce qu'elle est amenée à traiter des fins en toutes choses, et à reprendre

sous une nouvelle forme les principes de la physique, de la morale, de la religion; c'est enfin parce que Kant n'a peut-être jamais approché de plus près que dans cet ouvrage la philosophie de l'absolu, que nous regrettons que l'auteur, au lieu de traduire sans commentaire, n'ait pas élucidé et contrôlé tant de graves théories renfermées dans un même cadre, ni plus explicitement motivé sa sévérité pour les solutions définitives du criticisme. Kant ne distingue, ne divise, nulle part peut-être autant que dans l'ouvrage dont il s'agit. L'observation des différences, le départ entre les questions, la délimitation des sphères diverses de la connaissance, c'est là ce qu'il se propose incessamment. Sous ce rapport, il est dans une direction tout opposée à celle de son juge; c'était le lieu de justifier par le détail cette opposition.

L'examen des trois Critiques a paru à juste titre suffire pour l'examen des principes du criticisme. Aussi, après cette simple analyse, l'auteur se croit-il en droit d'énoncer un jugement général, et le voici. Dans cette longue déduction de la subjectivité universelle domine avec excès la pensée fixe de l'infirmité de la raison. Répondant à Hume, Kant montre dans toute connaissance l'immuable à côté du variable, l'absolu près du relatif, le nécessaire près

du contingent. Jusque-là, il triomphe du scepticisme; mais, après l'avoir vaincu sur le fait, il lui cède sur le droit. Cet immuable, ce nécessaire, cet absolu n'a plus qu'une valeur idéale; la raison ne peut déposer que d'elle-même, et ce qui est *a priori* dans l'esprit de l'homme n'engage que lui. La nature des choses reste indépendante et inconnue. Pour retrouver cette idée sous toutes ses formes, la poursuivre dans toutes ses applications, Kant dresse avec une exactitude sans exemple l'inventaire descriptif de toutes les notions, de tous les sentiments. C'était faire la revue de toutes les choses de ce monde et des solutions de toutes les questions. Ainsi, malgré un point de vue bien étroit, il n'a rien omis, et la science a passé tout entière sous ses yeux. En faisant à sa mode la philosophie de l'esprit humain, il a refait toute la philosophie de l'être; seulement, il a toujours traité cette dernière sur le pied d'une hypothèse. C'est l'application en un sens nouveau de cette parole de Pascal : « Nous avons beau enfler « nos conceptions, nous n'enfantons que des chi- « mères auprès de la réalité des choses. »

Et cependant, si le moi sait opposer le phénomène à la chose en soi, d'où l'a-t-il appris; et s'il est incapable de connaissance absolue, comment peut-il assigner à l'un et à l'autre leur place respec-

tive ? Dans la pratique, la raison n'a plus besoin d'une matière extérieure à déterminer, elle commande avec une entière autorité. Comment donc Kant manque-t-il cette occasion de mettre l'essence absolue du moi au-dessus de son activité relative? Enfin, dans la Critique du jugement, il voit dans le beau naturel l'intime unité de l'activité absolue qui se manifeste dans l'action morale et dans les productions de la nature; il découvre dans le mystère de l'organisme la série infinie des causes efficientes ou du mécanisme, laquelle se replie sur elle-même et devient ainsi cause et effet de soi, c'est-à-dire ce principe intelligent, cet *entendement archétype* qui détermine la nature universelle. Comment peut-il sacrifier ces grandes vues à l'étroit préjugé de la subjectivité, de l'*humanité* de la raison?

Telle est la conclusion de l'examen de la philosophie de Kant.

L'auteur, vous le voyez, tient parole. Il ne juge pas en elle-même ni dans son ensemble, ni dans toute sa richesse, la Philosophie Critique : il la juge au nom d'une seule idée; il la rapporte tout entière au principe universel de la philosophie tel qu'il l'a conçu; il estime tout ce qui paraît se rapporter à ce principe, condamne tout ce qui s'en écarte; et, prenant pour axiome ce qui n'est tout au plus que

théorème, il reproche à Kant de n'avoir pas fait justement ce que Kant n'a pas voulu faire, sans avoir préalablement démontré que ce que Kant n'a pas voulu était précisément ce qu'il fallait faire. Si cette question était résolue, en effet, il n'y aurait rien à dire, le jugement serait bon ; mais c'est là la question même à résoudre, et ce n'est pas la résoudre que la supposer résolue. Cette manière de juger, au reste, diminuerait le rôle de Kant dans le drame de la philosophie allemande ; il n'aurait donc fait que donner à ses successeurs une occasion de découvrir la vérité, à peu près comme Hume l'a conduit au criticisme. Ce jugement n'est pas celui auquel l'Académie pouvait s'attendre (et pour notre compte nous en appelons); mais on ne saurait disconvenir qu'il témoigne dans l'auteur d'une décision et d'une force d'esprit qui constitue à nos yeux l'éminent mérite de son Mémoire.

Nous passons avec lui de Kant à Fichte, son continuateur immédiat. Le premier ayant tout concentré dans l'étude de la connaissance, le second put donner à la philosophie le nom de science ou théorie de la science, base et source de toutes les sciences.

Cette science devait avoir : 1° un principe certain, absolu, immédiat, qui, en la garantissant elle-même, garantit avec elle toutes les connaissances

humaines; 2° une forme systématique, afin qu'elle servît de type à toute science, forme aussi indémontrable que le principe, parce que la forme est inséparable du fond, et qu'il n'y a pas de fond sans forme.

Pour accomplir cette double condition, Fichte cherche parmi tous les jugements de la conscience humaine quel est le plus général, et il trouve que c'est celui qu'il exprime ainsi : A=A. C'est le jugement identique. Le premier A donne le second, ou plutôt le second est identique au premier; mais le premier, comment est-il donné ? Il ne l'est que par hypothèse, il n'est pas déterminé : si un A quelconque est donné, il est A. Ce jugement est donc la forme seulement d'un principe, un principe sans fond; le fond serait l'existence de A. Or, maintenant, remplissez cette forme vide, déterminez ce jugement par les termes suivants : moi=moi, vous avez l'existence de A. Le moi pose son être en vertu de son être même; le principe est le moi en acte, car c'est le moi qui se pose lui-même. Dès que le moi se pose, il est : c'est le principe, compris dans le *Cogito* de Descartes, établi dans la déduction transcendantale des catégories de Kant. Spinoza ne reconnaît ce principe qu'à la condition d'un être universel dont il serait une détermination particulière. La doctrine de Fichte et de ses continuateurs, qui

feront au contraire sortir tout l'être du principe, a donc pu être appelée légitimement un *spinozisme retourné*.

Le second principe est celui-ci : — A non=A ; en déterminant ce principe, vous avez un non-moi absolument opposé au moi ; le différent n'est pas l'identique. Comme pour savoir ce qu'est—A, il faut savoir ce qu'est A, le non-moi ou l'opposé du moi est donné par un principe postérieur au premier.

Mais, de ces deux principes, l'un détruit l'autre. Tous deux en supposent donc un troisième ; autrement, ils sont inconciliables. On les concilie en remarquant que le moi, se posant soi-même, ne peut s'opposer quelque chose qu'en le posant en soi; autrement dit, pour penser le non-moi, il faut qu'il se pense lui-même. Il pose alors le moi, non plus seulement comme existence absolue, mais comme quantité ; il le limite par le non-moi qu'il lui oppose. C'est le principe que Fichte exprime sous cette forme : *Le moi oppose dans le moi au moi divisible un non-moi divisible.*

Aucune philosophie ne remonte au-delà de ces principes ; mais toute philosophie doit remonter jusque-là, et alors elle est fondamentale.

L'auteur du Mémoire, après cet exposé, observe que le premier principe n'est que l'expression de

l'autonomie de la raison. Le moi étant enveloppé dans toutes ses connaissances, s'affirme en affirmant chaque chose; il ne s'abstrait jamais réellement; rien ne peut entrer dans le moi qui ne soit le moi lui-même. C'est un fait que tous les philosophes ont plus ou moins distinctement aperçu. Mais le second principe de Fichte ne peut être égalé au premier. Si celui-ci est absolu, celui-là ne peut l'être. L'un épuise l'essence du moi, ou bien il ne le pose pas absolument. Comment ensuite cette essence peut-elle être déterminée, c'est-à-dire limitée, en vertu d'un premier principe indéterminé et illimité? Le moi ne se posant d'une manière absolue que parce qu'il est, ne se posant lui-même par lui-même que parce qu'il est à la fois sujet et prédicat, ne peut poser au même titre ce qui n'est pas lui-même, ce qui n'est pas son prédicat, mais son opposé. Le second principe purement formel ne donne donc pas l'existence; son fond n'est pas absolu comme le fond du premier, et Fichte tombe dans l'idéalisme. Ce n'est pas cependant cet idéalisme vulgaire qui veut que le moi n'aperçoive que ses modifications. Le non-moi existe pour Fichte; seulement il ne le trouve que par et dans le moi, d'où il résulte une certaine infinité du moi, et, sous ce rapport, la doctrine est plutôt encore un panthéisme qu'un idéalisme.

Par l'examen de la forme des trois jugements fondamentaux, ou plutôt par l'emploi des trois catégories de réalité, de négation, de limitation, Fichte parvient à transformer ses deux principes en telle sorte que le premier, *le moi se pose lui-même comme limité par le non-moi*, devienne le fondement du savoir théorique, et que le second, *le moi pose le non-moi comme déterminé par le moi*, devienne la base du savoir pratique. On nous dispensera de suivre ici une analyse qui, par sa ressemblance même avec l'analyse algébrique, ne peut être abrégée; car une simple suppression de termes la rendrait insaisissable.

Elle est, au contraire, reproduite dans le Mémoire avec presque tous les développements de l'original (*Théorie de la science.* — Deux ouvrages réunis en 1802). Les raisonnements y sont donnés dans toute leur prolixité; la traduction est souvent textuelle. L'auteur, qui a suivi Fichte pas à pas dans le chemin long et pénible qu'il parcourt, l'accuse de n'avoir pu sortir hors du problème qu'il s'est au début imprudemment posé. La contradiction dure, dit-il, jusqu'au bout du système. Elle réside en ceci. Par le premier principe, le moi est et se sait toute réalité. Mais le second principe, qui n'est qu'un fait indépendant du premier, oppose au moi un non-

moi dans l'aperception. Le moi est donc détruit d'autant; la réalité qu'il n'aperçoit pas en lui, il la pose nécessairement hors de lui, et il ne lui reste du premier principe qu'une réalité limitée et l'unité de l'aperception, qui lui tient lieu de la portion de réalité perdue. Il n'est pas le non-moi, mais il n'y a de non-moi que parce qu'il l'aperçoit. Divisé dans la réalité, il demeure identique par la conscience ; et ainsi il parvient à se ressaisir du non-moi, à se l'approprier, en le posant en vertu de lui-même. Toujours est-il, cependant, qu'il a posé dans le non-moi la réalité qu'il ne trouve pas en lui; qu'autant il trouve en lui de passivité, autant il suppose d'activité dans ce qui n'est pas lui. Il se pose infini, mais dans cette position infinie, il éprouve un choc, et ce choc, qui lui révèle sa limitation, le détermine par le non-moi. On peut pallier, mais non détruire cette contradiction fondamentale, dans laquelle l'essence du moi, qui est toute réalité et infinie activité, est modifiée par une manière d'être qui n'est pas sienne. Fichte ne rétablit le moi dans son identité troublée qu'en rappelant que les qualités du non-moi ne sont, en dernière analyse, que les modes d'agir du moi qui les pense, et qu'il ne revient jamais au non-moi qu'une réalité transmise par le moi. En ce sens, le non-moi est idéal, puisque toutes ses

qualités sont des déterminations du moi. Mais enfin cet idéal est principe de réalité, puisqu'il détermine le moi à agir. On peut bien de là déduire une science pratique dans laquelle le moi, ne considérant que sa propre activité, fasse de sa puissance l'origine de toute réalité et de sa liberté le principe de la morale; mais il reste toujours dans la science théorique que le moi est fini dans son existence, et qu'ainsi il est, quant à la réalité, dépendant, quoique tout, quant à l'idéalité, soit dépendant de lui.

La science pour Fichte est comme la réalisation du principe moi = moi ; elle est la forme adéquate du moi. Mais ce moi est abstrait; c'est la réflexion pure ; la réalité du non-moi n'est donc donnée que par la négation d'une idée. Cette réalité, énoncée par le second principe, est-elle au moins établie par le premier? Non; le non-moi doit être plus que la négation de la perception pure; il doit être quelque chose que le moi n'est pas, enfin autre chose que lui. L'opposition diffère donc de la position ; et le second principe ne saurait être dérivé du premier, qui cesse par conséquent d'être le principe de la science.

Le grand côté de cette philosophie, c'est la part qu'elle fait à l'activité du moi. Le moi, qui se pose toujours en s'opposant le non-moi, tend sans cesse

à le détruire; il s'assimile tout ce qu'il pense; penser n'est même que rendre siennes toutes choses, et tout n'est pour le moi que la série de ses actes successifs; il ne réalise rien qu'en se développant lui-même; quand il se limite, c'est lui qui s'attribue la limitation, et sa passivité se résout dans son activité.

Les diverses limitations du moi sont les catégories, ce que Kant appelait les déterminations subjectives de la matière de la connaissance. Seulement Kant les pose empiriquement comme des faits internes, tandis que Fichte les déduit. Mais dans les deux philosophies, le résultat est le même. La réalité externe est pour Kant la chose en soi dont nous ne savons rien, sinon qu'elle est un noumène nécessaire, et pour Fichte un choc indéterminé. Il n'y a pour tous deux, en dehors des actes internes, rien qu'un x qui ne nous est même révélée que par ces actes, mais qui est autre chose que ces actes, puisque ces actes, dans leur série infinie, ne l'épuisent pas, et ne parviennent jamais à une équation identique entre le moi et le reste. Le principal moi = moi ne se réalise donc pas comme principe universel; il n'est point la forme absolue de l'être. Pratiquement, le savoir n'est qu'un progrès sans terme, et l'activité du moi qu'une aspiration. Le moi de Kant est donné du moins comme relatif; mais celui

de Fichte comme absolu. L'absolu est moi, mais moi déterminé, c'est-à-dire que l'absolu est relatif, ou que ce qui est devient sans cesse. Fichte est donc en progrès sur Kant, il commence cette *magnifique entreprise* de déduire tous les actes de l'intelligence de la nature de celle-ci, et d'ériger la connaissance en un système absolu; mais il n'arrive pas, et retombe dans l'idéalisme subjectif.

C'est à cette conclusion qu'aboutit l'examen de la doctrine de Fichte, étudiée dans un seul ouvrage, séparée de son point de départ et de son origine méthodique, séparée également de ses grandes et intéressantes applications à la morale, à la religion, à la politique. Il n'est tenu aucun compte sérieux des variations qu'elle a éprouvées, et l'on voit que tout l'examen se concentre sur un point; le critique se maintient rigoureusement dans l'idée qu'il poursuit. Sans lui contester qu'il ait touché un point essentiel, nous devons dire que la doctrine de Fichte, quoique bien longuement exposée, l'est cependant encore par lui d'une manière incomplète, car il l'a réduite à ce qu'il appelle son principe.

Fichte conduit à M. de Schelling; l'idéalisme subjectif à l'idéalisme objectif. Ce système est présenté d'après les deux ouvrages : *Système de l'idéalisme transcendantal* et *Exposition de mon système de*

philosophie. Du premier, regardé avec raison comme fondamental, un quart est à peu près traduit dans le Mémoire, et cet extrait est complété par la version de fragments choisis du même livre, et par un résumé succinct de la doctrine. Le second ouvrage est traduit partiellement et analysé dans son entier; mais cette analyse suit le texte exactement. Quoique ce travail ait offert de grandes difficultés, et qu'il se lise avec intérêt, il est fâcheux que l'on n'y ait pas eu plus souvent recours à une analyse plus libre qui eût resserré la doctrine sous une rédaction systématique, plus propre à saisir les esprits. L'auteur du Mémoire n° 3 et celui du suivant n'ont pas assez souvent fait usage de ce procédé, qui ne devait pas être exclusivement suivi, mais qui pouvait trouver sa place dans le cours un peu monotone d'une si longue exposition.

L'introduction du *Système de l'idéalisme transcendantal* respire en quelque sorte Kant et Fichte, et pourrait se ramener aux termes suivants : Une connaissance n'est vraiment telle que si elle donne l'accord d'un objectif avec un subjectif ou de la nature avec le moi. De ces deux pôles de la connaissance, l'un, si par lui l'on commence, donne la physique ou la philosophie naturelle; l'autre, la philosophie proprement dite. Celle-ci, partant du subjectif, non

comme étant seul à la portée de la connaissance, mais comme principe et comme absolu, est la philosophie transcendantale. Comme le subjectif est le premier dans la connaissance, elle peut commencer par le doute sur la réalité de l'objectif (Kant); mais elle ne peut se dispenser d'admettre en fait deux convictions premières : l'une que, bien que le monde extérieur existe indépendamment de nous, nos représentations s'accordent avec les choses de ce monde; l'autre, que celles de nos représentations qui naissent en nous librement, en passant de la pensée dans le monde extérieur, atteignent la réalité objective; ce qui signifie que le dehors est la cause ou l'occasion de représentations en nous (sensibilité ou perception), et que nos représentations intérieures peuvent devenir la cause de phénomènes du dehors (actions volontaires). De là le grand problème fondé sur cette contradiction d'une passivité et d'une activité primitives. Cette contradiction serait résolue, si l'une et l'autre se réunissaient, se confondaient dans l'identité d'une activité suprême et fondamentale qui fût dans un cas une activité sans conscience, dans l'autre une activité avec conscience. Or, ce principe supérieur ne peut se trouver ni dans la philosophie pratique ou de l'objectif, ni dans la philosophie théorique ou du subjectif, mais dans une philosophie

qui soit un moyen terme entre les deux, qui soit à la fois l'une et l'autre. Cette philosophie est celle de M. de Schelling, cette identité d'activité est son principe.

Il y avait quelque chose de cela dans Fichte, qui s'efforçait de retrouver le non-moi dans le moi, on pourrait presque dire comme le prédicat dans le sujet. Mais en s'enfermant dans la force productrice du moi, dans sa vertu infinie de se poser lui-même, et de poser tout en lui et par lui, il ne donnait au moi qu'une universalité idéale. Son successeur attribue bien au moi la puissance de produire son objet; mais il n'admet que par hypothèse, purement formelle, qu'il puisse se prendre pour objet. Au contraire, le moi est ce qui ne peut absolument pas être objet; il a son principe de connaissance dans son principe d'existence; il est l'inconditionnel, l'absolu, car il est l'acte pur. Son organe essentiel est l'intuition intellectuelle, ou la faculté de produire certaines actions et d'en avoir l'intuition, en telle sorte que production et intuition soient une même chose. Ce sont deux fonctions, deux faces d'une seule et même activité. Voilà donc le principe cherché, l'identité demandée. Le moi qui est primitivement toute activité, qui est en lui-même une virtualité infinie, se détermine dès qu'il se pose. Pouvant ainsi trouver

l'objectif dans le subjectif, ou l'activité sans conscience dans l'activité avec conscience, il est le type et l'essence de l'être, il est le sujet-objet, et la philosophie n'est plus que la recherche et la démonstration de l'identité universelle, dans laquelle aucune différence n'est possible que par la proportion de l'objectif au subjectif, de la non-conscience à la conscience. Ces proportions sont inégales dans les diverses sortes d'êtres, ou plutôt dans les diverses formes, les diverses phases de l'être; mais dans le tout il y a équilibre.

L'auteur du Mémoire place l'origine du système de l'identité universelle dans cette vue profonde de Kant, faisant de l'unité de l'aperception primitive du moi le point central où convergent tous les rayons de la nature, posant comme nécessité permanente et caractère subjectif du moi l'acte d'imposer son unité à tous les multiples et au multiple de tous les multiples de l'expérience. Fichte s'empare de cette puissance idéalisante de la raison, qui, selon Kant, s'emprunte cette unité subjective et l'érige de sa propre autorité en unité absolue; il supprime les restrictions et les doutes critiques, et réalise l'unité absolue dans le moi lui-même. Il néglige, hors du moi, tout ce dont il n'a pas conscience, et la conscience devient comme l'essence de toute realité. Schelling admet

tout cela; mais il va plus loin : il voit dans le moi l'acte éternel de l'existence absolue, dans l'activité consciencieuse le retour infini de la substance en elle-même, le point de perfection de l'être; en telle sorte que ses deux formes s'y confondent, et que moi = moi équivaut à tout = moi. Si le moi de Fichte anéantit tout autour de lui, le moi de Schelling est ce que tout est définitivement, la substance de Spinoza, *causa sui*, mais ayant de plus que la substance de Spinoza l'*agir* éternel. La nature que le moi a traversée en la produisant n'est qu'un degré de l'être, tandis que lui est l'être par excellence. Ainsi, la nature est d'abord matière première, ce dont est formée la nature inorganique; puis, elle est la nature organique; puis, le moi; c'est le point où l'être cesse de produire, mais revient sur lui-même, ou, comme on dit, *réfléchit*. C'est la conscience, c'est l'intelligence où le moi se déploie dans l'acte suprême et absolu de la volonté. Seulement il ne faut pas regarder ces trois états des êtres comme trois divisions substantielles de l'être, mais comme trois évolutions, trois moments de l'être identique; et cet être est le moi, qui n'est proprement le moi qu'au moment où il est intelligent, où il se connaît, où il connaît tout ce qu'il a produit, tout ce qui remplit les deux premières périodes de son développement.

Ces trois époques correspondent aux trois Critiques de Kant ; elles en reproduisent le fond, moins la restriction de la subjectivité. Son idéologie est devenue ainsi une ontologie. Le moi, en effet, est l'identité du connaître et de l'être. Si l'être et le connaître étaient séparés, hétérogènes, jamais l'idée ne serait autre chose que l'idée, la substance autre chose que la substance. Il faut donc que la substance *devienne* idée, et, comme l'être est sans bornes, il faut que ce soit une seule et même et éternelle essence qui soit à la fois être et idée. La substance des choses *se fait esprit*, ou l'esprit éternel des choses *se fait chair*. L'esprit en soi est la manifestation de ce qui est, et ce qui est est le fond de l'esprit.

L'œuvre du philosophe est de déployer ce qui est enveloppé dans *la synthèse unique et absolue*. Alors la science sera faite ; mais M. de Schelling, qui en donne cette juste idée, n'indique point la méthode qui assurera les fondements de cette science. Il semble confier la philosophie à une sorte d'inspiration comme la poésie ; aussi lui-même, quand il fait la science, paraît-il suivre son imagination, et, comme il manque de méthode, la science chez lui n'a point un caractère démonstratif.

Cette dernière critique, empruntée à l'école d'Hegel, aurait eu besoin d'être mieux justifiée. Elle ne

l'est pas, tant qu'on se borne à l'analyse d'un seul ouvrage de M. de Schelling, et qu'on ne tient pas compte des écrits qui l'ont précédé. Le second ouvrage, dont le Mémoire contient l'analyse régulière, est méthodique en lui-même; mais il ne donne pas les origines de la philosophie à laquelle il appartient. C'est une exposition déductive du système, et la forme rappelle l'*Éthique* de Spinoza. C'est surtout un système de la nature, une cosmologie rationnelle, ouvrage curieux, assurément, et qui ne ressemble guère aux œuvres ordinaires de la philosophie moderne. La version qui nous en est donnée est précieuse; toutefois, elle aurait eu besoin de quelques commentaires, et une comparaison raisonnée des principes d'une physique transcendantale avec ce que les sciences d'observation auxquelles elle emprunte les faits appellent leurs théories, eût été un accompagnement utile. Souvenons-nous pourtant qu'il a fallu se borner dans une œuvre vraiment immense. C'est la même nécessité qui a sans doute décidé l'auteur à laisser dans l'ombre les nombreux écrits de M. de Schelling, à l'exception de deux, à négliger par conséquent les développements et les modifications de sa doctrine, et à se borner en finissant à une seule observation. Le défaut d'une méthode scientifique a conduit, dit-il, le créateur du

système de l'identité à la poser dogmatiquement, comme s'il suffisait pour l'affirmer des difficultés inhérentes à la doctrine qui distingue la pensée pure de l'être pur. Or, il faut, pour assurer l'identité, rendre compte de la différence, ou, pour prouver que la pensée est l'indifférence du subjectif et de l'objectif, montrer que la pensée subjective est un moment nécessaire de l'identité absolue. Autrement, les différences subsistent, au moins comme quantitatives, c'est-à-dire qu'il y a dans l'être quelque chose de plus ou de moins à tel ou tel degré, il y a plus ou moins d'être dans le monde, et le principe de l'identité n'est pas maintenu.

Cette dernière observation nous fait pressentir ce que nous allons trouver dans l'article d'Hegel. Cet article était le plus difficile du travail que l'Académie a demandé : car Hegel est plus célèbre qu'il n'est connu. L'expliquer à la France était une entreprise nouvelle.

Pour le faire connaître d'une manière générale, l'auteur du Mémoire donne d'abord un choix de citations considérables, prises dans divers ouvrages et surtout dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cet ordre ne paraît pas heureux. Il y a là quinze pages de traduction que nous croyons peu intelligibles au début. La version elle-même laisse à

désirer, et les fragments choisis n'ont pas une liaison bien visible. La langue d'Hegel n'a ni la rigueur de celle de Kant, ni la clarté familière du langage commun. Il affectionne certaines expressions, certaines figures, auxquelles il donne un sens particulier, et trouve le moyen d'être scientifique et inexact. C'est une sorte d'algèbre métaphorique.

Passons donc au point où l'auteur expose en son nom l'histoire, depuis Descartes, de ce qu'il appelle la méthode absolue (ce serait plutôt la méthode de l'absolu); car la philosophie d'Hegel en est la dernière expression.

Connaître l'essence absolue des choses est le but de toute science, même pour le sceptique qui prétend apparemment connaître de l'esprit humain quelque chose d'absolu. Descartes a indiqué la source et donné l'exemple d'une connaissance absolue dans le *Cogito*, affirmation de l'être manifesté d'une manière adéquate par la pensée pure. Mais il a sur-le-champ abandonné cette voie, en distinguant radicalement les deux substances et Dieu, et en se privant ainsi de toute possibilité de saisir un rapport intelligible entre ces trois existences.

Pour triompher de cette impossibilité, Malebranche a voulu que l'esprit fini, qui ne pourrait par lui-même connaître l'infini, vît tout en Dieu,

et, partant, tint de Dieu tout, la connaissance et l'être. L'idée et la réalité aurait donc la même source. Fénelon, de la présence de l'infini comme idée dans l'esprit, conclut l'existence de l'infini, qui seul a pu mettre dans le fini une idée de lui-même. Or, cet infini n'est pas autre que Dieu; et la participation à la raison absolue, ce caractère et cette essence de la raison humaine, n'exprime qu'une communauté de l'homme avec Dieu.

De longues et belles citations de Malebranche et de Fénelon, l'auteur s'efforce donc d'induire la pensée d'un rapport, non pas idéal, mais ontologique, entre le moi et l'être parfait, et de prouver qu'à part certaines restrictions obligées, certaines différences convenues d'expressions, les idées de ces deux grands écrivains, sur les rapports de la pensée à l'absolu, ne s'écartent pas au fond de celles de Spinoza. La substance absolue de ce dernier, égale à l'*être un et tout* de Fénelon, au Dieu de Malebranche, qui est *tout être sans en être un en particulier*, au moi absolu de Fichte, considéré dans son activité infinie qui retourne sur elle-même, au sujet-objet de Schelling, moi absolu, identité absolue, est, suivant Hegel, la conception de laquelle dépend toute intelligence de la philosophie. Seulement il reproche à Spinoza d'avoir posé objectivement la substance, de

sorte qu'elle pose tous ses attributs, toutes ses déterminations, au lieu que c'est la pensée qui donne la substance et qui la pose. Celle-ci, placée comme une idée à côté des autres idées, n'arrive pas à les comprendre dans son sein. Le mouvement de la pensée, au contraire, pris comme acte initial de l'être et de la science, conduit le sujet à engendrer par l'intelligence les existences autres que la sienne. C'est ce mouvement de la pensée qu'Hegel accuse tous ses prédécesseurs d'avoir méconnu.

L'absolu est bien, à ses yeux, ce qui est *en* soi et *par* soi, mais encore ce qui est *pour* soi. Il est objet pour lui-même ; il est donc intelligence, le νοῦς des anciens ; Dieu est esprit. Pour que l'absolu soit réellement l'absolu, il faut en effet que la conception qui l'exprime dans l'esprit humain soit posée par l'absolu lui-même. Ainsi, seulement l'idée peut être identique à l'essence de ce qu'elle conçoit, et ce qui est est vraiment transfiguré dans le moi.

Tel est le point de vue général d'Hegel, exposé cette fois avec clarté, et ce morceau nous paraît véritablement remarquable. Il est bien entendu, néanmoins, que nous n'acceptons que sous toutes réserves les comparaisons historiques entre tous les philosophes de l'absolu depuis Descartes, et l'adhésion implicite que l'auteur accorde à la méthode dite de l'absolu.

Hegel divise la science en logique, en philosophie de la nature, en philosophie de l'esprit. La logique seule est dans le Mémoire complétement étudiée. Ce nom de logique désigne ici la science de la pensée, non pas même en tant que celle-ci s'élève de la perception au savoir absolu ; cette sorte de psychologie est l'objet de la *Phénoménologie de l'esprit.* La pensée, prise au point où elle est alors arrivée, est considérée dans la logique, mais non comme une forme vide, comme une pure activité dont les lois peuvent être fixées indépendamment de son contenu. Alors que l'opposition entre elle-même et la perception a cessé, la logique considère *la pensée en tant qu'elle est tout aussi bien la chose en soi elle-même, ou la chose en soi elle-même en tant qu'elle est tout aussi bien la pensée pure.* L'objet de la science est l'idée pure, ce que pense la pensée, forme et matière, contenant et contenu, le *réel-logique*, la notion, ce que notre traducteur appelle *la pensée concevante* et plus souvent l'*idée adéquate*, expression singulière et qui rend moins clairement *Begriff*, la notion ou la conception. Cette notion, ou plutôt ce vrai dans lequel la connaissance et l'existence s'identifient, a trois degrés, ou, comme parle Hegel, trois moments : 1° l'intellectuel (c'est la pensée comme entendement de Kant) ; 2° le dialectique (c'est le mo-

ment de la raison détruisant les déterminations finies de la notion dans l'entendement, et procédant négativement pour s'élever à l'infini); 3° le spéculatif (c'est le rationnel positif où l'unité des déterminations est saisie dans leur opposition, affirmée dans leur résolution et leur transformation dernière).

Pour éclaircir ces préliminaires, l'auteur revient sur ses pas, et, reprenant de Hume à Kant, il montre chez celui-ci l'intelligence humaine offrant un lieu idéal à la synthèse des objets de l'expérience; ce point de vue subjectif tendant à devenir objectif avec Fichte, y parvenant avec Schelling, et enfin, pour Hegel, l'objet de la connaissance n'étant conçu dans sa vérité que lorsqu'il est parvenu à sa manifestation complète : c'est-à-dire que la substance n'est vraiment la chose en soi et par soi, qu'en étant pour soi, en étant intelligence, et qu'il faut que l'objet devienne sujet. La sensibilité, l'entendement, la raison sont des représentations successives de l'être comme individu, puis comme abstrait, puis comme unité absolue. L'idée, en subissant ce mouvement dialectique, passe par tous les degrés de l'être, ou plutôt c'est l'être qui se transforme pour arriver à l'idée absolue. Prenez la définition que donne Spinoza de la *cause de soi*, de la substance. Fichte et Schelling ont prouvé que cette définition

ne convient qu'à ce qui est moi. La substance ne peut donc être que si elle est un moi; et elle ne peut être un moi, être sujet qu'en le devenant; et elle ne peut le devenir qu'en l'étant virtuellement en soi. La *substance sujet* est l'absolu ; il est *trine dans son unité*, en ce qu'il traverse le pur être ou l'existence abstraite, puis l'essence ou l'*être-genre;* puis enfin la complète pénétration de l'être et de l'essence produit l'idée adéquate, ou l'absolu réellement absolu. Et cette évolution de la conception est réellement l'évolution de la vie divine.

Après cette seconde exposition, l'auteur, adoptant ce point de vue dans sa généralité, aborde enfin la *Logique* dans une version abrégée, mais littérale. Il faut ici encore signaler un défaut absolu de clarté; ce sont quarante pages d'une très-pénible lecture. Un essai de ce genre était nécessaire, comme spécimen de la manière et de la terminologie d'Hegel. Mais nous ne nous lasserons pas de répéter qu'une critique claire et convaincante des systèmes n'est possible qu'à la condition de les traduire tous dans la langue générale de la philosophie, qui permet de leur appliquer une commune mesure.

Hegel a fait deux logiques. La plus courte et la dernière, suivie dans le Mémoire, est celle qui forme la première partie de son *Encyclopédie des sciences*

philosophiques. Elle est intraduisible ou du moins inintelligible, si à la traduction n'est jointe une paraphrase. Abréger l'abrégé du texte, que nous trouvons dans le Mémoire, ce serait fatiguer en pure perte l'Académie; qu'elle nous permette seulement quelques observations. Cette logique est éclairée et préparée dans Hegel par une introduction de plus de 150 pages, dont nous regrettons de ne trouver aucune analyse : c'eût été comme une clef de l'ouvrage même. Le lecteur aurait mieux compris comment la logique, la science de l'idée pure, ou *de l'idée dans l'élément abstrait de la pensée*, débute et procède comme une science de l'être. L'être considéré sous la catégorie de qualité est d'abord l'être pur (*das Seyn*), qui par son indétermination serait le néant, s'il ne devenait *quelque chose*, ou l'être déterminé (*das Daseyn*); l'être déterminé serait isolé de tout, quelque chose d'impénétrable, d'inexplicable, un fini qu'il serait impossible de rattacher à l'infini, s'il ne devenait l'être pour soi (*das Fürsichseyn*), l'être avec conscience qui comprend et s'assimile tout. Puis, après avoir traversé la catégorie de la quantité rapportée à la qualité par la mesure, l'être devient l'essence (*das Wesen*) ou le fondement de l'existence, réflexion pure (produit de la réflexion), laquelle essence se manifeste

par le phénomène, qui complète ainsi par son union avec elle la notion de réalité. Mais l'être et l'essence réunis et conciliés, c'est-à-dire le fait d'exister avec une forme essentielle, donnent la notion pleine et parfaite de l'être. C'est donc la notion, résultat de ce développement de l'être, en ayant pour ainsi dire parcouru tous les degrés, c'est la notion qui, prise d'abord en elle-même, c'est-à-dire subjectivement, passe du concept au jugement, et enfin à la conclusion, et qui ensuite, considérée dans son objet, se décompose en notions de mécanique, de chimie et de finalité naturelle, pour se compléter et se résumer enfin sous la forme de l'IDÉE. L'idée, réunissant la vie et la connaissance, est l'idée absolue, le moi de la pensée qui a tout conçu, tout traversé, et s'est réalisé comme vérité concevante et conçue en possession d'elle-même et par elle-même de tout ce qui existe.

Telle est la substance de la Logique; on devine combien de développements seraient ici nécessaires; nous y reviendrons en étudiant le suivant mémoire. Dans celui-ci, la pensée est insérée avec ses formes techniques, sans toutes les scholies et les remarques qui la complètent dans l'original. L'autre Logique, celle qui l'avait précédée et qui est deux fois plus étendue, aurait dû peut-être aussi être mise à con-

tribution. Enfin la *Phénoménologie*, qui leur sert à toutes deux de prolégomènes, devait être rappelée autrement que par des citations obscures de sa préface. En définitive, cette partie très-méritoire du travail qui nous occupe peut être lue avec intérêt par ceux qui savent la philosophie allemande, mais ne semble nullement calculée pour le public. Ce n'est à la vérité qu'un défaut relatif; il n'est point capital dans un mémoire composé pour une Académie. Mais cependant l'auteur aurait mieux fait de l'éviter, et la composition y aurait gagné beaucoup dans son ensemble.

D'ailleurs il voit tout Hegel dans sa logique; il délaisse le reste de sa philosophie, ses vues sur l'art, la religion, l'histoire, et ne remarque pas même ce qui distingue Hegel, et qui est d'avoir rattaché sa doctrine à l'histoire entière de la philosophie : tant il lui tarde de s'expliquer sur le fond du système.

Il a raison d'ailleurs, cette Logique est un traité des catégories, mais prises logiquement et ontologiquement tout ensemble. Il ajoute que le principe de l'indivisibilité de Dieu et de son idée, principe commun à Spinoza, à Malebranche et à Fénelon, est cette fois suivi jusqu'au bout. Le mouvement de la pensée, par lequel l'homme connait Dieu ou atteint l'absolu, n'est plus un mouvement purement humain,

mais une transfiguration de l'être lui-même. Tout ce qui est est d'abord être pur, immédiat, dans les êtres individuels; les idées particulières des individus sont les membres organiques d'une idée unique, elles en sont comme le fond intelligible et non intelligent. Compris ou devenu intellectuel, ce qui est est essence, idée unique et totale des idées particulières. Finalement, ce qui est est intelligent; l'essence est retournée à l'immédiativité de l'être, il y a unité entre l'être pur et l'être abstrait (partiel), entre l'individuel et l'universel; l'être est identique à lui-même. Toutes ces expressions équivalent au moi posant le moi (Fichte), à la conscience du moi identique (Kant), au sujet-objet (Schelling).

Ainsi la science de la pensée ou de l'être réussit à connaître son objet, comme fait la science de la nature; elle explique l'unité, non plus par des relations incompréhensibles entre des êtres différents pourvus de vertus occultes, mais par des causes ou principes immanents dans les choses, comme l'attraction de Newton dans la matière.

Dieu ne se manifeste pas d'abord d'une manière adéquate à lui-même, mais il se déploie, se détermine; il n'est d'abord qu'*être en soi*, puis *être pour un autre*, deux catégories qui se transforment dans celle de *l'être pour soi*. Cette catégorie est le véri-

table infini, car elle laisse subsister, elle suppose toute l'infinité des déterminations particulières. L'être en soi, ou l'*un*, n'est l'un qu'en excluant l'*autre de lui-même*, et de là l'infinie production des *uns*; car ce qu'un être n'est pas est infini. L'être *pour autre* ou l'essence est l'être ramené à l'unité par le mouvement immanent dans lui-même, ou l'idée à laquelle il se réduit dans ses déterminations infinies. C'est par une succession de catégories qu'il arrive là : mais, arrivé à celle de la substance, il est *en soi* et *pour soi;* la substance pose tous ses accidents; mais, comme elle n'est rien sans ses accidents, elle n'est substance ou absolue que par l'énergie *réciproque* et substantielle des accidents. Ainsi, toutes les choses se continuent l'une dans l'autre; ainsi elles s'identifient; ainsi la substance est transfigurée, la manifestation est adéquate; Dieu est rejoint à lui-même; l'idée est absolue.

Après ce troisième et dernier exposé, notre auteur passe à la méthode. Celle d'Hegel n'est pas, dit-il, cette méthode ou analytique, ou synthétique, qui est nécessairement l'un et l'autre dans son impuissance d'isoler le général du particulier. La méthode d'Hegel se comporte *d'une manière extérieure à son objet.* Or ici l'objet, c'est l'absolu, ce en quoi se confondent le *principium essendi* et le *princi-*

pium cognoscendi. Il ne peut donc être trouvé, ni donné du dehors. L'acte par lequel l'esprit en prendrait connaissance ne saurait être distinct de l'absolu même, ou l'absolu cesserait d'être en soi, par soi, pour soi. Or, comme l'acte de la pensée est nécessairement un acte du pensant, il faut que le pensant soit lui-même un moment essentiel de la vie divine, ou bien l'idée n'est plus adéquate, et la vérité manque à la philosophie; car la vérité n'est que l'unité du sujet et de l'objet.

A moins donc de soutenir que l'absolu n'est pas connaissable, assertion contradictoire, on ne le doit pas chercher en dehors de soi. Il faut déployer, étaler dans ses formes déterminées et essentielles la vérité dont la raison humaine est l'existence à l'état d'involution. Dans la vie commune, l'homme ignore cette identité de la vérité et de la raison; la raison le gouverne bien comme vérité, mais instinctivement. La science est l'action de la raison sous la forme adéquate de la raison.

La substance est, ainsi qu'on l'a vu, nécessairement *trine dans son unité;* car le percevant n'est pas sans le perçu, l'intelligible sans l'intelligent, et ce sont là des moments essentiels de l'être. Mais comme c'est la substance infinie qui est cela, et comme elle est nécessairement unique, c'est elle qui

se scinde en deux pour se manifester en restant identique dans cette séparation. Elle pose dans la nature l'organique et l'inorganique; mais, dans la pensée, ces deux formes et leur union sont à l'état de manifestation et d'identité absolues. L'exposition n'en est donc pas une séparation, mais un développement. La vie divine, considérée dans l'élément abstrait de la pensée, se présentera sous les trois modes suivants : l'*immédiativité* (objet de la perception), la médiation (notion de l'entendement), l'idée adéquate (idée rationnelle absolue), ou la complète pénétration des deux premiers modes. Cette évolution nécessaire de l'immédiativité ou de la pensée absolument commençante, la méthode consiste à la fixer dans son début et à la suivre dans ses phases.

Ici l'auteur, qui jusque-là semblait approuver ce qu'il exposait, remarque qu'Hegel paraît supposer que toute idée déterminée est contradictoire en elle-même, et que la vérité est l'identité des contradictoires. En effet, l'être pur est l'abstraction libre de toute détermination; et comme l'indéterminé n'est aucune chose, il suit que l'être est *le rien*, et conséquemment *le rien* est le principe de tout, contradiction qui n'est résolue que par le *devenir*. Ainsi Hegel prend la contradiction comme existante, et part de l'identité des contradictoires,

ce qui est contraire à toute raison humaine. Il veut que dans ses stations diverses la substance absolue prenne différentes formes qui se brisent successivement d'elles-mêmes, jusqu'au point où, tout étant réuni, elle est la vérité pour l'esprit. Ce mouvement qui conduit l'esprit au savoir absolu, repose sur un rapport. Pourquoi donc affirmer la co-existence des contradictoires? C'est pour donner à ce mouvement un principe *a priori*. A = A ou l'identité des identiques n'a point paru un jugement synthétique productif de connaissance, ni par conséquent fécond. *L'être est le rien*, au contraire, est un principe qui rend nécessaire le *devenir*, le développement de la substance, le mouvement dialectique, lequel est alors dans les nécessités de la substance. Il a lieu dans l'homme, sans que l'homme y mette du sien, et de là la certitude absolue du savoir humain, précisément parce qu'il n'est pas humain, mais absolu.

C'est le fond de la méthode d'Hegel, méthode fausse en cela, puisqu'elle repose sur une assertion gratuite, irrationnelle, qui entraîne et la négation de l'erreur et la suppression de l'effort et du travail du sujet. Cette apothéose du sujet est une des sources de l'obscurité de la doctrine et des erreurs de détail qui s'y rencontrent, surtout dans la philosophie de la nature.

Tel est le jugement que nous aurions à juger; mais nous ne pourrions le faire sans juger Hegel lui-même, et l'Académie n'en exige pas autant. Disons seulement que ce jugement est incomplet; il ne porte que sur un point, à la vérité, fondamental. On peut réduire ce point fondamental à ces mots : « l'identité de l'être et de l'idée, et la nécessité du « mouvement régulier par lequel l'un et l'autre se « développent et s'achèvent. » Hegel lui-même ne présente cela que comme une hypothèse qui ne deviendra définitive que si elle suffit à l'explication de tous les faits; elle semble ici, chez notre auteur, adoptée *a priori* et sans preuve. Nous consentons à n'en point blâmer l'adoption; mais nous aurions voulu qu'elle fût plus explicitement motivée, car la courte et juste critique dirigée contre la méthode d'Hegel retombe sur sa doctrine, et l'ébranle au moment où elle vient d'être soutenue.

Toutefois ce travail, malgré des lacunes et des obscurités, est tout à fait remarquable, et témoigne d'une vraie force d'esprit, comme d'une intelligence réelle des questions les plus ardues de la métaphysique.

C'est ici que sont placées quelques pages sur Jacobi. Un certain nombre de citations, facilement traduites, et choisies dans ses divers ouvrages, suf-

fisent pour en établir le caractère. Toute philosophie qui revient aux croyances de l'humanité éclairée, est aisément exposée et promptement comprise. L'Académie connaît assez maintenant les opinions de l'auteur pour prévoir qu'il est sévère, non pour Jacobi, mais pour sa doctrine. A peine y voit-il une philosophie, ou du moins il l'assimile à l'opinion qui nie la philosophie et avec elle la possibilité de la science en général. Refuser à la raison le droit de connaître absolument la vérité, c'est nier et affirmer en même temps; car ce jugement de la raison implique en fait le droit même qu'on lui refuse. Si connaître n'est que dériver une chose de sa condition, la connaissance est une recherche à l'infini, un mouvement sans terme, à moins qu'elle n'atteigne une condition sans condition, ou l'être en soi et pour soi, dont la connaissance ne demande plus rien du côté de la chose ni du côté de l'idée. Tel est le jugement rapide prononcé sur Jacobi, dont toutefois la doctrine, comme polémique philosophique, sinon comme système original, intéresse la science elle-même, et surtout aurait eu besoin d'être critiquée plus à fond, si l'on voulait la décréditer dans notre pays où la philosophie scientifique est loin d'avoir pris l'avantage sur la philosophie populaire.

Nous arrivons enfin à la conclusion. On doit la

pressentir ; bien que courte, elle est significative, et nous la donnerons en substance.

L'objet de la philosophie est la connaissance de ce qui est ; or la connaissance a deux côtés, le côté subjectif et le côté objectif. La vérité est l'harmonie complète de ces deux termes de la connaissance, ou du connaissant et du connu. Si cette harmonie était nécessairement déterminée, la science serait un résultat nécessaire de la vie. Mais elle n'est pas plus le produit *naturel* de nos facultés que la vertu n'est le résultat fatal de nos penchants. Et cependant si cette harmonie n'existait déjà en quelque degré dans l'esprit de l'homme, jamais il ne la concevrait ni ne tenterait de la réaliser.

Cette double positiou de l'homme à l'égard de la vérité n'est autre que sa nature à la fois finie et infinie. De là l'autinomie de Kant entre le noumène et le phénomène, entre l'entendement et la raison. La gloire de la philosophie allemande est d'avoir, par ses derniers efforts, résolu cette antinomie.

La vérité ou l'harmonie de l'intelligent et de l'intelligible éternellement réalisée, c'est la vie divine, c'est Dieu même, Dieu qui, n'ayant besoin de rien autre que lui pour exister, est cause de soi, détermination de soi-même par soi-même, émanation éternelle de lui et retour éternel à lui. C'est dans

l'homme que Dieu se manifeste à lui-même, se sent, se connaît. Mais l'homme n'est qu'un moment évanouissant de la vie divine. Il est en communication, en détermination nécessaire avec les natures finies qui l'entourent; c'est son côté de faiblesse, de dépendance; mais il réfléchit l'éternité dans le temps, l'immuable dans le changeant; c'est son côté libre; c'est par là qu'il crée la science, l'art, la vertu.

La philosophie trouve, dans ces idées générales, la solution de toutes les questions.

1° Question de la méthode. — On distingue deux méthodes: l'observation et la démonstration. L'observation externe demande à la nature son secret. Mais il y a la bonne et la mauvaise observation. Qui peut en juger? La raison guide instinctivement les sciences d'observation. Mais comme celles-ci se défient d'elles, elles sont flottantes, changeantes; elles moulent sur les faits des hypothèses, vérités provisoires qu'elles délaissent au premier fait contraire. Il n'y a de certain et d'achevé, dans les sciences d'observation, que ce qui se fonde sur les mathématiques, c'est-à-dire sur une science démonstrative. Quant à l'observation interne, organe de la psychologie, elle n'est point directe, comme le disent les Écossais. Les faits intellectuels ne se

présentent pas à nous d'eux-mêmes ; l'acte de l'esprit ne devient objet à l'esprit qu'au moyen d'une série de médiations, dont le résultat n'est garanti que par les principes qui ont présidé à cette expérience. Or ces principes ne viennent pas de l'observation. D'ailleurs le fond de la conscience n'est pas directement observable : quant aux faits isolés qui s'y dessinent, ils ne peuvent pas plus fonder une science que les faits isolés de l'observation externe. M. Cousin dit qu'il ne faut pas seulement observer, mais tout observer ; mais comment peut-on s'assurer par l'observation qu'on a tout observé ? Enfin, cette méthode suppose gratuitement que l'esprit et la nature sont en dehors l'un de l'autre, tandis qu'il n'y a rien en dehors de l'esprit. Elle suppose encore qu'il n'existe pas un ordre intrinsèque dans les idées, puisque c'est l'observation qui seule règle et donne cet ordre.

La méthode qui s'appuie des suppositions contraires, ou la démonstration, est donc la vraie méthode de la science. Elle suppose des principes absolus, ou du moins des vérités synthétiques, comme le sont les axiomes dont les mathématiques demandent la concession *a priori*. Mais, au lieu de ce *postulatum* des mathématiques, s'il est une science rationnelle comme elles qui n'en ait nul

besoin, qui ait un principe suprême, identique, comme A = A, et cependant ample et fécond au point d'embrasser tous les développements de la connaissance, cette science sera la science adéquate. Ce principe est l'essence éternelle et absolue, qui n'est absolue qu'en se manifestant, et qui ne se manifeste que parce qu'elle est absolue.

2° Question de l'origine des idées. — On connaît la solution de l'empirisme matérialiste, celle du spiritualisme, qui donne à l'âme placée dans le corps deux classes d'idées, les unes innées en elle, les autres *occasionnées* par le mouvement du corps. Mais, d'abord, une âme dans un corps a nécessairement un rapport d'étendue, car il n'y a qu'un corps qui puisse être *dans* un corps. Puis, comment l'âme saurait-elle que ses sensations correspondent à ce qui est hors d'elle? Enfin comment cette âme finie peut-elle trouver Dieu au fond de ses opérations qui sont d'elle et non de Dieu? Et, d'un autre côté, comment Dieu, s'il est extérieur à la nature et à l'esprit, pourrait-il, étant cependant l'agent absolu, avoir laissé aux créatures autre chose que la passivité?

La philosophie moderne concilie le matérialisme et le spiritualisme dans une unité plus haute et plus féconde. Elle enseigne que *ce qui est* est une intel-

ligence omnicréatrice, omniprésente, qui n'a et ne peut avoir qu'elle-même pour sa propre fin, mais qui ne peut être séparée de ses œuvres, car elle serait limitée par elles. L'infini n'est et ne reste infini qu'en créant éternellement le fini et en le ramenant éternellement en soi, c'est-à-dire, en le détruisant. Il n'y a rien qui ne soit qu'actif ou que passif, rien qui ne soit qu'infini ou que fini; car ces choses, se limitant mutuellement, supprimeraient l'activité et la passivité, le fini et l'infini. L'intelligence infinie, après s'être manifestée dans l'infinité de ses créations, revient à elle-même dans la conscience humaine. Toutes les idées possibles sont donc dans la conscience, et elles se développent à l'occasion des perceptions externes. La perception externe est la manifestation de ce qui est; mais elle n'est perception, conscience, que par opposition à l'objet; en soi, elle ne devient connaissance, vraie science, que par l'incorporation des perceptions isolées dans les lois universelles et absolues. L'observation est bien instinctivement gouvernée par ces lois; mais elle ne s'élève à la science que si elle est dirigée *a priori* par l'idée, c'est-à-dire par le système total et absolu des lois immuables de la raison.

Il serait facile de montrer, dit l'auteur en finissant, comment toutes les autres antinomies sont heureu-

sement conciliées dans la philosophie allemande. Ce qui lui manque, c'est la clarté et la précision.

Cette adhésion, avec cette restriction unique, est la conclusion du Mémoire, exprimée *in terminis.* C'est-à-dire que l'auteur se déclare pour la philosophie allemande, en tant qu'elle comprend la série d'idées qui a produit la doctrine de l'absolu, celle de Schelling et d'Hegel; ou, d'un seul mot, l'auteur est hegelien.

Votre section se refuse péremptoirement à se placer dans le même point de vue. Mais elle loue l'auteur d'avoir un avis, et d'oser le dire; elle le loue de s'exprimer sans détour, sans vains ménagements, avec cette franche indépendance qui est le devoir du philosophe. Elle estime aussi en lui ce courage d'intelligence qui le porte vers l'idéal de la philosophie, cette aspiration à l'unité systématique de la connaissance, cette foi entière dans la science, si fort ébranlée aujourd'hui, ainsi que tout ce qui s'appelle foi.

Son ouvrage indique une profonde connaissance de quelques-unes des parties les plus importantes de la philosophie allemande. L'auteur les a séparées du reste, pour les considérer exclusivement, et son plan le voulait ainsi. Puisqu'il se concentrait dans un point de vue, puisqu'il se posait moins en historien

qu'en philosophe qui cherche dans l'histoire la solution d'un problème capital et déterminé, il devait se borner; il pouvait beaucoup omettre. La composition y gagnait en unité, en intérêt scientifique; mais elle y perdait comme description des systèmes; elle s'écartait ainsi du but que vous aviez marqué; le cadre de votre progamme n'était plus rempli. Le Mémoire n° 3 est plutôt un extrait systématiquement partiel qu'une exposition générale de la philosophie allemande.

Ce n'est pas qu'il ne contienne des exposés étendus et détaillés. Quand l'auteur touche, il appuie, il s'appesantit sur ce qu'il n'omet pas. Ses analyses, sans être toutes également satisfaisantes, sont étudiées et consciencieuses; mais elles manquent souvent de la clarté désirable, ou même de la clarté indispensable. En général, elles reproduisent trop exactement les formes et la diction de l'écrivain auquel elles s'appliquent. Un bon moyen de critique est la transformation de l'expression d'une doctrine. Par là, en la faisant mieux comprendre, on la fait mieux juger. C'est une épreuve souvent décisive.

Quant à l'appréciation des systèmes, elle est trop incomplète. Elle n'est relative qu'au but que l'auteur se propose; elle ne porte que sur un point. D'autres points essentiels sont négligés, parce qu'ils n'im-

portent pas à la seule question qui l'intéresse. C'est l'inconvénient de tout ramener à une seule idée. Quant à cette idée même, quant à la doctrine de l'absolu, l'affirmation tient presque toujours la place de la démonstration. L'auteur paraît avoir tenu peu de compte des préventions que devait rencontrer sa doctrine dans presque tous les esprits. Il procède comme s'il n'avait à lever ni doutes, ni objections. Cette manière d'exposer un système peut convenir au dogmatique, elle sied moins bien au critique; il ne peut établir qu'en discutant. Or l'ouvrage demandé par l'Académie était éminemment un ouvrage de critique.

Quant à l'exécution, à la forme même, nous remarquerons que l'auteur ne s'est guère fait d'autre méthode que de suivre l'ordre des noms et des dates. A son point de vue, cette méthode était donnée, et nous convenons que dans toutes les hypothèses elle pouvait suffire. Pour le style, il est trop hérissé des termes de l'école allemande, et quand l'écrivain parle en son nom, il ne fait pas assez d'efforts pour se dégager des entraves du langage scientifique. Il ne manque pas cependant d'expressions fortes et vives, mais de précision, de facilité, de simplicité. On trouve çà et là quelques traits brillants; d'autres sont amenés de trop loin, ou nous semblent d'un

goût hasardé. L'auteur paraît plus maître de sa pensée que de sa parole; les preuves de talent sont mêlées dans son Mémoire à des preuves d'inexpérience. Il y a un peu de confusion dans le choix des mots, des images, des moyens de donner du relief à l'idée; mais on aperçoit dans l'auteur les qualités d'un écrivain philosophe. Le travail et le temps les développeront.

Par tous ces motifs, votre section distingue cet ouvrage d'une manière toute particulière, mais ne vous propose pas de lui donner le prix.

Mémoire n° 2.

Ce Mémoire forme cinq volumes petit in-4°, ensemble 2258 pages; il porte pour épigraphe ces mots de l'Évangile de Saint-Jean : Καὶ γνωσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (VIII, 32).

Cet ouvrage est le seul qui doive être considéré comme complet, non qu'on ne pût encore y signaler quelques lacunes auxquelles feraient compensation quelques développements superflus; mais l'auteur n'a omis aucune des parties du programme, il les a toutes sérieusement traitées, et il a fait constamment preuve d'une connaissance très-

étendue de la philosophie et même de la littérature allemande.

Lui seul a placé en tête de son Mémoire une introduction. Il y parle, en premier lieu, des principes de la critique en matière philosophique. Ces principes sont, dit-il, d'abord les mêmes que ceux de la critique historique. Puis, comme la critique ne peut se borner à l'histoire et à l'exposition des systèmes, qu'elle doit aussi porter sur la méthode et le fond des idées, elle suppose une philosophie. Mais une doctrine particulière serait presque toujours une mesure trop étroite pour qu'on pût y ramener tous les systèmes; l'examen cesserait bientôt d'être impartial. Une certaine généralité de vues est donc nécessaire à l'historien de la philosophie, pourvu qu'il ne soit ni indifférent ni sceptique. Il semble qu'il doive réunir les conditions suivantes : 1° la foi dans l'intelligence humaine; 2° la conviction que toutes les philosophies sont des fragments de la philosophie véritable; 3° le respect de la liberté absolue de la pensée; 4° la fidélité à certains principes invariables, et tels que, s'ils sont détruits par un système ou par ses conséquences, cela suffise pour que le système soit jugé.

L'histoire de la philosophie allemande, avant Kant, doit commencer à Leibnitz. Celui-ci a d'abord

régné en maître ; puis son esprit a enfanté un éclectisme vague, fort inférieur à lui, et qui semblait annoncer le déclin de la science. Wolf, Mendelssohn, Sulzer, Garve, Plouquet, Lambert, Eberhard, Platner, et d'autres, sont donc ici caractérisés en quelques traits, et remplissent de leurs noms l'avant-scène de ce moment où le génie germanique, déjà ranimé par Lessing, dut à Kant sa renaissance philosophique, en même temps qu'il s'éveillait pour l'art et la poésie. Le mouvement intellectuel déterminé par l'apparition du criticisme ne peut, pour son universalité, et pour la diversité, la puissance des sectes qu'il a produites, se comparer qu'au mouvement imprimé par l'enseignement de Socrate aux écoles de la Grèce dans les plus beaux temps de son génie.

La grande époque allemande a déjà été décrite par MM. Ernest Reinhold, Michelet et Chalibæus. L'auteur annonce qu'il empruntera leurs lumières, mais ne suivra la marche d'aucun d'eux, ne partageant point leurs diverses doctrines. Son ouvrage, dont le terme est la mort d'Hegel, se divisera en deux : d'abord, le *Règne de l'idéalisme critique et transcendantal* comprendra Kant et son école ; Fichte qui la continue et s'en sépare ; puis l'opposition au kantisme, à la tête de laquelle sera placé

Jacobi. Ensuite, le *Règne de l'idéalisme objectif et absolu* comprendra Schelling et son école; Hegel qui la continue et s'en sépare, et la philosophie d'opposition, de réaction contre ce mouvement, laquelle sera personnifiée dans Herbart.

Cette division était si naturelle, que c'est à peu près celle qu'ont adoptée tous les concurrents. Cependant nous devons remarquer que l'avantage d'une ordonnance symétrique a entraîné l'auteur à quelque inexactitude. Jacobi a bien écrit contre la Philosophie Critique, mais il a écrit aussi contre M. de Schelling. C'est, en général, à la philosophie scientifique qu'il en veut, et il n'est pas douteux que la doctrine plus ou moins panthéistique de l'identité ne lui fût plus antipathique que la doctrine de Kant, dont il paraît s'être rapproché dans les derniers temps. Il n'est donc pas tout à fait à sa place dans le Mémoire. Quant à Herbart, quoiqu'il se soit séparé du mouvement général, il l'a fait d'assez bonne heure et d'une manière assez isolée pour que l'on ne puisse le poser comme chef de la réaction contre les derniers systèmes. Il ne paraît pas que cette réaction se réclame de lui; c'est un dissident de mérite qui a combattu pour son compte pendant les trente premières années de ce siècle. Aux termes mêmes de l'article qui lui est consacré dans le Mé-

moire, c'est là son rang et non celui d'un chef d'opposition qui arrive à son tour au pouvoir.

Quoi qu'il en soit, on voit que l'auteur, d'accord en ceci avec MM. Michelet et Chalibæus, pense que toute philosophie régnante en Allemagne, depuis soixante ans, est un idéalisme. C'est aussi là une opinion commune dans une certaine mesure aux divers concurrents.

Après cette introduction (60 pages), la première partie traite de Kant (748 pages).

Nous faisons aussitôt connaissance avec la méthode de l'auteur du Mémoire n° 2. Il commence ordinairement par une biographie du philosophe qu'il étudie; puis vient une revue chronologique de ses ouvrages; quelquefois ensuite une idée générale de sa doctrine. Après quoi, le critique analyse la doctrine même, en examinant avec détail les principaux écrits où elle est contenue; il les juge chacun séparément dans un résumé spécial; puis la philosophie qu'ils expriment est appréciée dans un résumé général. Ce plan, comme on le voit, exposait à des redites, à des longueurs; mais il admettait, il exigeait même un travail complet sur chacun des systèmes et des hommes qu'il devait comprendre, et l'auteur a presque constamment rempli ce plan dans toute son étendue.

Une biographie de Kant est surtout un tableau de ses travaux et de son caractère. On sait que rien n'est plus digne de la philosophie que la modeste vie de ce philosophe. C'est presque la vertu de Socrate sans la persécution tragique qui termina ses jours. Ceux de ses écrits qui ont précédé la publication de son système définitif sont rappelés d'abord. On y voit germer peu à peu la pensée de son système. Élève de Leibnitz, et par Leibnitz de Descartes, mais séduit d'abord par les sciences physiques et mathématiques, Kant vivait intellectuellement avec Locke et Newton. Mais, amené par Hume à sentir l'insuffisance de la philosophie expérimentale, il conçut comme une solution naturelle la Philosophie Critique. Ainsi, il traversa toutes les phases de l'esprit moderne, il partagea successivement toutes les pensées, toutes les espérances du XVIIIe siècle ; et puis, il fit un pas de plus, et l'année 1781 vit naître cette doctrine réservée à de si grandes destinées. Elle est déposée dans les trois Critiques, auxquelles se rattachent une foule d'écrits, dont quelques-uns sont de véritables livres. De là, une division naturelle dans laquelle ils se classeront tous, savoir : la philosophie théorique, la philosophie pratique et la philosophie esthétique, qui est comme le lien des deux premières.

Les ouvrages principaux de Kant, rangés sous ces trois chefs dans le Mémoire, sont au nombre de neuf, et l'analyse n'en remplit guère moins de 580 pages. Vous voyez que l'auteur s'est pénétré de l'importance que votre programme attribuait à l'exposition du kantisme. La sienne, par l'étendue et par le détail, forme un document précieux pour l'étude générale de la philosophie, et elle est de nature à épargner bien des recherches, à répandre beaucoup de lumières, à suggérer de nombreuses observations. Divisée en tant d'analyses nécessaires mais partielles, elle ne saurait être suivie devant vous dans tous ses détours; et nous chercherons à en extraire seulement les points de vue les plus généraux.

La philosophie théorique se présente la première. Elle est presque tout entière dans la Critique de la raison pure. Mais plus ici la science est spéculative, plus il importe de se pénétrer au début de la pensée qui, chez Kant, dominait la science même.

La science n'était pas pour lui un jeu d'esprit; il voulait, en créant la philosophie, créer le philosophe même, et jamais, quand il étudie l'activité désintéressée de la pensée, il ne perd de vue les devoirs et les espérances de l'homme. Mais

quel est donc ici l'objet propre de ses recherches? La détermination de cet objet est peut-être dans Kant moins originale qu'il ne l'a cru lui-même. A l'exemple de presque tous les grands métaphysiciens modernes, il n'a fait que substituer l'étude de la connaissance à celle de son objet. La raison pure n'est au fond que la connaissance en elle-même, et critiquer la connaissance, c'est-à-dire la juger en la décomposant, en discernant l'origine, la valeur, la portée de tous ses moyens, de tous ses procédés, de toutes ses lois, de toutes ses notions, est une tentative qui a été faite plus d'une fois; mais, il faut en convenir, jamais avec autant de profondeur et de sévérité, jamais avec une conscience aussi complète de la nature d'une telle œuvre que par le philosophe de Kœnigsberg. L'auteur du Mémoire, en s'appuyant des diverses préfaces ajoutées par Kant à ses principaux ouvrages, s'attache à bien établir sa pensée fondamentale et à la distinguer nettement de toute pensée analogue dans Platon, Bacon, Descartes, Leibnitz, Locke et Hume. Il place ici l'analyse inévitable de la portion de doctrine contenue dans les Essais de ce dernier, qui peut, qui doit être regardée comme la transition de la philosophie antérieure à la Philosophie Critique.

Les principes de celle-ci, déduits dans la Critique de la raison pure, sont exposés d'une manière plus générale et peut-être plus facilement saisissable dans les *Prolégomènes de toute métaphysique future*, et cet ouvrage, quoiqu'il ait paru après le premier, est examiné d'abord. Cet extrait, comme presque tous ceux que nous allons rencontrer, n'est pas seulement un résumé rationnel du système, mais une analyse qui suit le livre dans toutes ses parties et le traduit en l'abrégeant. L'analyse de la Critique de la raison pure vient ensuite, et elle est dans la même forme; elle remplit plus de 200 pages. C'est un ouvrage. Cette analyse est exacte et claire; cependant elle n'entre pas toujours avec assez de profondeur dans l'intimité de la doctrine. L'auteur, après chaque grande division, en reprend tout le contenu, le résume à sa manière, et donne à son tour sa critique. Ces morceaux considérables auraient pu même, avec un peu plus de développement, tenir lieu des analyses textuelles, quoique celles-ci donnent au Mémoire un mérite particulier d'utilité, et qu'assurément nous soyons loin de blâmer ce qui rend tout ce travail si instructif et si complet. Ces résumés pourtant ne sont pas tous d'une valeur égale, et dans leur partie critique ils n'ont pas tou-

jours une importance en rapport avec les questions. Parcourons-les rapidement.

1° Le résumé qui suit l'Esthétique transcendantale établit d'une manière suffisante qu'elle n'est qu'un système nouveau d'idéalisme sur le temps et sur l'espace, idéalisme qui devrait logiquement envelopper tous les objets de la sensibilité, si Kant ne s'était obstiné à reconnaitre ou du moins à ne point contester une objectivité légitime aux apparitions, c'est-à-dire à la sensation, pourvu que cette objectivité restât indéterminée, et ne s'étendît pas aux conditions, soit générales, soit particulières, dans lesquelles le phénomène apparaît. Par là, il accordait à la connaissance sensible une portion de réalité que des sensualistes même ne lui ont pas toujours concédée. Mais, à cette exception près (et peut-être cette exception elle-même est-elle une inconséquence), l'idéalisme transcendantal est au fond réductible à l'idéalisme proprement dit, et il encourt les mêmes objections.

2° Le résumé de la première partie de la Logique transcendantale ou de l'Analytique des concepts, la présente comme une application de l'idéalisme, non plus à la sensibilité, mais à l'entendement. Nous ne trouvons pas ici un examen assez sérieux, taut de

la déduction que du dénombrement des catégories ; mais nous ne pouvons qu'approuver le passage suivant :

« Pour une intelligence souveraine et absolue, « elles (les choses) existent telles qu'elles sont ; pour « les intelligences finies, elles existent telles qu'elles « leur apparaissent ; mais il se pourrait fort bien « qu'il y eût entre la nature intelligente et la nature « objective un tel accord, que celle-ci se montrât à « celle-là telle qu'elle est, ou du moins que ce qui « nous en apparaît fût réellement tel qu'il se montre. « Il n'est pas nécessaire d'admettre que ce qui s'in- « terpose entre les objets et la raison altère et fausse, « pour ainsi dire, la vue des objets, et il se peut « que les lois de l'esprit soient en même temps les « lois des choses telles qu'elles sont. Hegel a dit « justement qu'il se pourrait fort bien qu'après « avoir pénétré derrière la scène qui est ouverte « devant nous, nous n'y trouvassions rien. Ajoutons « qu'il se pourrait que ce prétendu voile qui semble « couvrir le tableau et que nous cherchons à lever, « fût le tableau lui-même. »

3° Le résumé de l'Analytique des principes aboutit à cette conclusion, que Kant n'a point démontré le côté négatif de son système, et qu'il n'a fait qu'ob-

jecter, contre toutes les connaissances renfermées dans les jugements fondamentaux, la subjectivité inévitable de ces mêmes jugements, avec plus de précision que les sceptiques ordinaires; mais que dans la partie positive du système, c'est-à-dire dans la recherche de ces jugements, dans la détermination de leur origine et de leur portée rationnelle, il a plus fait, pour établir leur vérité, qu'il n'a fait pour la détruire, en se prononçant contre leur validité objective.

4° Le résumé du livre Ier de la Dialectique transcendantale, cette sorte d'inscription de faux contre la raison proprement dite, se réduit à une seule critique qui aurait mérité d'être développée et généralisée, contre le penchant que montre Kant à supposer un lien essentiel qu'il ne prouve pas, entre certaines formes logiques du raisonnement et certaines notions essentielles de la raison. C'est ainsi qu'il a précédemment, de la forme des jugements, déduit les catégories. Il ne nous semble pas, en effet, qu'il ait nulle part pris soin de légitimer ce procédé, qui ressemble bien pour le coup à un paralogisme de la raison pure.

5° Le résumé du 2e livre aurait pu être la discussion des plus grandes questions du savoir humain.

Il n'est rien moins que cela; et l'auteur se borne à remarquer que la doctrine qui commence à percer ici, savoir que les croyances absolues de la raison, insoutenables sous le point de vue transcendantal ou spéculatif, ne lui ont été données que dans un but pratique, appartient sans doute à une sublime morale, mais n'est pas indispensable à cette morale même. Au contraire, l'opinion qui reconnaîtrait à ces croyances une légitimité plus étendue, quelque chose d'objectif, comme à la connaissance expérimentale elle-même, n'en affaiblirait nullement les conséquences pratiques; tandis que la doctrine qui refusant d'en proclamer la vérité, n'en constate que la nécessité, semble trop compter sur le respect que l'âme gardera pour ses propres lois, quand elle aura perdu la foi dans la vérité de ces lois hors d'elle et indépendamment d'elle. L'homme peut bien se soumettre à ce qu'il croit, s'il le croit vrai, mais non pas s'il se croit seulement fait pour le croire. Il devient maître absolu de sa nature, du moment que cette nature est ainsi isolée de tout le reste, et ne correspond nécessairement à rien qui soit à la fois idéal et réel.

Cette pensée, que nous développons un peu plus que ne l'a fait l'auteur, venait naturellement dans

l'analyse des divers opuscules qu'il va présenter maintenant comme des défenses ou des applications de la Critique. Un de ces écrits est important. C'est celui où Kant a voulu poser *les fondements métaphysiques de la physique*. Cet ouvrage, qui a été cité, je crois, pour la première fois, en France, dans le *Dictionnaire des Mathématiques*, et que j'ai moi-même essayé de faire connaître (1), est ici analysé tout entier. Il est curieux qu'après avoir donné ou voulu donner une base rationnelle à la physique, Kant, revenant au transcendantalisme, conclue qu'elle aboutit à un vide incompréhensible. Sa théorie de l'espace, cette condition nécessaire de tous les phénomènes de la physique régulièrement observés, le condamnait à cette surprenante conclusion. Une négation analogue ressortirait également d'un autre ouvrage : *Sur la Possibilité d'une théodicée*, si du moins, ici, Kant ne se restreignait en quelque sorte à la morale, déclarant nécessaire en pratique tout ce qu'il regarde comme gratuit et hasardé en spéculation.

L'auteur du Mémoire fait beaucoup valoir, en finissant, cette grande restriction que Kant apporte à ce qu'il faut bien appeler son scepticisme ; mais

(1) *Essais de philosophie*, essai IX, t. II, p. 275.

en admirant comme lui cette puissance du sentiment moral, qui seul relève les croyances purement idéales, que le rationalisme a fait tomber en ruines, nous ne pouvons disconvenir qu'à nos yeux Kant a trop détruit pour pouvoir autant conserver. Reconnaissons cependant que nul n'est plus éloigné que lui du pyrrhonisme et de l'indifférence pratique, qui en est le triste fruit.

Aussi le voit-on reprendre tous ses avantages, en passant de la théorie à la pratique, de la métaphysique à la morale. Suit un examen de quatre ouvrages : l'*Introduction à la métaphysique des mœurs*, la *Critique de la raison pratique*, la *Métaphysique des mœurs*, la *Religion considérée dans les limites de la raison.*

Le premier de ces ouvrages a pour objet la recherche du premier principe de la moralité, c'est-à-dire du principe dont la Critique de la raison pratique sera l'examen systématique. L'analyse des deux ouvrages suggère les mêmes observations. En rendant une justice éclatante à la pureté, à l'élévation de la doctrine de Kant, en reconnaissant qu'il a su, avec plus de précision et de rigueur qu'aucun philosophe, ramener la morale à son principe propre et la séparer de tout ce qui l'altère, lui ressemble ou la supplée, son nouvel interprète insiste sur deux

points. Le premier, déjà indiqué, est relatif à la théorie même. Kant ne semble pas avoir bien expliqué pourquoi la raison pratique mérite plus de confiance que la raison spéculative. Ce n'est, ce semble, que pour celui qui fonde la morale sur un principe d'utilité que ce moyen de la soustraire aux objections de l'idéalisme aurait une valeur nécessaire, et aucune des raisons dirigées par Kant contre la métaphysique ne manque de retomber de tout son poids sur la morale.

La seconde observation porte sur la morale même. Il est juste d'en isoler spéculativemeut le principe, de le montrer absolu, spécial, indépendant. Mais c'est rendre la morale trop étroite, c'est mutiler et fausser la nature humaine que d'exclure aussi sévèrement tous les autres principes d'action qui secondent, développent, complètent en nous le principe de toute obligation. Kant fait une guerre mortelle au sentiment ; il ne veut pas que l'amour, la sympathie, les affections religieuses se mêlent le moins du monde à l'action de la raison pratique. Or, c'est, d'une part, en affaiblir l'empire réel, et de l'autre retrancher de la science ce que l'observation ne retranche pas de la réalité.

La Métaphysique des mœurs contient la science dont la raison pratique est comme le principe.

C'est en quelque sorte le système de l'action pratique de la raison pratique. Elle se divise en philosophie du droit et en philosophie morale, ou morale proprement dite.

La philosophie du droit, sous les divisions ordinaires de droit privé et de droit public, contient l'exposé assez rapide, quoique détaillé, des principes métaphysiques de la législation, de la politique, du droit des gens. Elle constitue ainsi une sorte d'idéal social sous le nom d'*état juridique des sociétés*. Ces principes sont en général ceux que l'esprit moderne a découverts ou retrouvés, revendiqués ou décrétés. L'originalité réside surtout dans la méthode et dans l'emploi ingénieux des principes propres au kantisme pour expliquer ou justifier des solutions et des applications qui rarement s'écartent de celles qu'admettent généralement tous les esprits éclairés. Cette philosophie morale est un traité *de officiis*, écrit dans le sens du rigorisme, mais où se rencontrent, avec la méthode analytique que Kant n'a jamais plus habilement maniée, une foule d'aperçus remarquables et d'idées de détail exprimées d'une manière piquante. Malgré sa sévérité stoïque, la philosophie morale de Kant est profondément libérale; elle offre sous ce rapport une heureuse union de tout ce que prescrit la théorie du devoir absolu et

de tout ce que réclame l'esprit novateur des temps modernes; et s'il y a, comme on n'en saurait douter, quelque chose à redire à la formule que Kant donne pour *criterium* des maximes d'action, lesquelles doivent être telles, dit-il, qu'elles puissent être converties sans difficulté en règles universelles, la critique de cette anomalie du système n'affecte en rien ni la direction, ni la tendance, ni la vérité de la morale pratique de Kant prise dans son ensemble.

Ici l'auteur a placé l'analyse du célèbre ouvrage *Sur la religion considérée dans les limites de la raison.* Cet écrit se lie, en effet, très-étroitement aux précédents; c'est, à proprement parler, un examen rationnel de la religion dans ses rapports avec la morale. Ces rapports sont d'une importance capitale dans la philosophie kantienne; car ils sont le titre principal de l'autorité de la religion même, les deux dogmes fondamentaux de toute religion n'étant établis que sur la foi de la raison pratique; et c'est comme couronnement nécessaire de la croyance nécessaire au devoir absolu, que le double idéal d'un Dieu et d'un avenir après cette vie retrouve dans la science la place que Kant lui avait d'abord refusée, au nom de la raison pure.

Ce point de vue sert en même temps à contrôler

toute religion révélée ; et c'est en s'y plaçant avec une respectueuse hardiesse que Kant s'attache à présenter comme pleinement compatibles avec la raison les principes généraux du christianisme, ainsi qu'à les séparer de croyances ou de maximes additionnelles qui altèrent à ses yeux tout ce que la raison en peut conserver. Cependant il faut bien reconnaître que ce traité ne démontre qu'une chose, c'est la parfaite moralité du christianisme, et sa possibilité dans ce qu'il a de théoriquement essentiel. Mais Kant refuse à toute croyance, ayant besoin d'un fondement historique, une certitude absolue ; il admet donc le christianisme, et n'est pas chrétien. C'est ce qui est ici clairement établi.

L'esthétique n'est ni la théorie pure, ni la morale ; cent deux pages sont consacrées à l'analyse de la Critique du jugement. Nous savons qu'il s'agit du jugement esthétique, auquel se joint le jugement téléologique. Il s'agit, en d'autres termes, de l'appréciation des choses sous le rapport de la beauté et sous celui de la convenance avec leur fin. Y a-t-il des principes dans cette appréciation ? quelles en sont les sources, les bases, les règles ? La solution de cette question profitera en définitive, soit à la philosophie théorique, soit à la philosophie morale ;

car, en la traitant, on voit reparaître sous un nouvel aspect une grande partie des problèmes déjà étudiés dans l'une et dans l'autre.

Le jugement esthétique roule sur le beau et sur le sublime ; il y a entre l'un et l'autre cette différence essentielle que le beau, bien que connu en vertu des dispositions du sujet, est conçu comme objectif ou résidant dans l'objet qui fait naître le sentiment du beau, tandis que le sublime, plus exclusivement subjectif, est ce dont la seule conception atteste dans l'âme la présence d'une faculté qui surpasse la mesure de tout. Le sublime est comme la révélation interne d'un idéal que rien ne représente dans les choses.

Le jugement qui est enveloppé dans le sentiment du beau est le jugement du goût. En rechercher la nature et les règles, c'est donc, au fond, approfondir la théorie des arts. L'étude du sublime, au contraire, s'éclaire principalement par la contemplation de la nature. L'application systématique des catégories et de toutes les divisions méthodologiques de la raison pure à ces questions, conduit Kant à une foule de vues éminemment dignes de l'attention du penseur et de l'artiste.

Le jugement téléologique ramène la philosophie

pure. La conception de certaines fins dans tout objet phénoménal est bien évidemment propre au sujet. C'est un besoin de la raison même, et toutes les idées de ce genre peuvent être comme obligatoires pour la pensée, sans être pour cela en possession d'une réalité absolue. On sait combien les idées téléologiques, ou les causes finales, ont tenu de place, soit dans les sciences naturelles, soit dans la théologie; en les examinant pour elles-mêmes, Kant n'a pas restitué aux croyances fondamentales la validité qu'il leur avait précédemment disputée. Elles sortent de cette nouvelle épreuve, comme de la première, démontrées en fait, contestées en droit, nécessaires et hasardées tout ensemble; mais, comme toujours, éclaircies et développées par mille considérations justes et fortes, car l'esprit de Kant est fécond, encore que sa méthode soit un peu stérile.

L'analyse de la Critique du jugement se lit avec beaucoup d'intérêt, et certainement elle laisse une connaissance suffisante de cet ouvrage si particulièrement original, et qui sera nouveau pour bien des lecteurs; elle termine toutes les analyses dont se compose cette première partie du Mémoire. Toutes ont ce mérite d'être vraiment instructives, et de pouvoir, dans beaucoup de cas, tenir lieu de

la lecture des ouvrages mêmes. En les terminaut, l'auteur, dans un jugement sommaire, ajoute peu de chose à ses appréciations antérieures, et, après avoir récapitulé les différents caractères de la philosophie de Kant, il revient à ces trois remarques qui nous sont maintenant bien connues : 1° Kant a limité, mais soutenu, l'idéalisme sceptique ; 2° partant d'un tel principe, il a gratuitement admis une différence radicale entre la philosophie pure et la philosophie morale, en essayant de soustraire la seconde aux principes de la première ; 3° il a été conduit là pour avoir adopté sans examen un point de départ qui lui était donné par ses devanciers, et pour n'avoir point soumis à une analyse qui lui fût propre le premier fait de la connaissance.

Cette longue analyse, dont nous n'avons extrait que les résumés, est certainement faite avec une intelligente attention. Publiée, elle pourrait dispenser plus d'un lecteur de recourir au texte. Elle est fidèle ; mais elle est un peu traînante, et ne donne pas assez de relief et de saillie aux points les plus originaux, les plus caractéristiques de la doctrine. Abrégée mais disposée avec plus d'art, elle aurait pu frapper plus vivement l'esprit. Elle n'est pas complétée par un jugement assez net, assez tranché

sur le fond des choses. Pour juger le chef d'une école, l'auteur d'un grand mouvement philosophique, un rapprochement raisonné avec ceux de ses devanciers qu'il rappelle et dont il se distingue était peut-être nécessaire à l'appréciation de son originalité. En tout, le travail sur Kant est sérieux, estimable, suffisant même pour qui veut apprendre; il ne suffirait pas à qui voudrait conclure.

L'auteur s'est enhardi avec d'autres philosophes, et il a su exercer à leur égard tous ses droits avec plus d'autorité. Il semble même qu'en les jugeant à leur tour, forcé de revenir sans cesse à Kant, il pénètre plus profondément dans la pensée de ce dernier. Il apprend par ses successeurs à le mieux connaître.

Comme tous ses concurrents, il passe de Kant à Fichte.

Une courte biographie retrace les principaux événements au milieu desquels se manifesta le caractère de ce stoïcien patriote, et contribue à expliquer la forme, l'influence et l'histoire de sa doctrine. Elle prit naissance dans cette idée que la seule philosophie était désormais la Philosophie Critique ; mais que la critique de Kant n'était pas une critique pure. Ainsi, Fichte part de Kant, il relève de Kant, mais il prétend le refaire et donner à sa doctrine le vé-

ritable caractère d'une science exacte ; c'est-à-dire qu'il prétend établir systématiquement et en elle-même la théorie de la connaissance ou, comme on l'a dit, la science de la science. Le vrai nom serait celui de *science de la connaissance*.

Nous avons déjà indiqué les premiers principes de Fichte. Nous ne pourrions donner d'intérêt à cette esquisse, en la répétant, que si nous en faisions plus qu'une esquisse, et ce n'est pas le lieu ; c'était le lieu dans le mémoire que nous examinons et l'on y trouve une analyse étendue.

Sur le fond même, l'auteur observe que la tentative de Fichte était de fonder sur la critique un dogmatisme, ce qui suppose une double prétention, celle de découvrir la science de toutes les sciences, et, dans le principe de cette science, un principe universel absolu.

La première prétention est tout simplement un retour à la philosophie première, ou, si l'on veut, à la métaphysique générale, science qui peut bien présider à toutes les autres sciences, mais non les contenir tout entières. Elle donne les principes des sciences, non les sciences mêmes.

Quant au principe de Fichte, il doit être universel en même temps qu'absolu ; d'un seul mot, il doit être le principe suprême. Un principe, absolu quant

à la forme, voilà pour la science, absolu quant au fond, voilà pour l'être, c'est un principe comme celui de Spinoza, un principe qui serait à la fois celui des choses en soi et celui de la méthode qui l'aurait fait connaître. Prétendre à un pareil principe, c'est prétendre à l'omniscience, à la connaissance divine. Car un tel principe en serait un pour Dieu ou plutôt il serait Dieu même. Promettre ce que Fichte promet, c'est donc s'élever au-dessus de l'esprit humain, c'est confondre l'existence avec la connaissance, le principe réel avec le principe didactique, et se condamner par avance ou au panthéisme de Spinoza, ou à l'idéalisme subjectif absolu. Cette critique nous paraît assez habilement établie.

Le principe en lui-même, base de tout le système, germe unique d'une philosophie qui veut être tout d'une pièce, offre d'abord une certaine analogie avec celui de Descartes. Jusque-là, rien que de simple ; mais, dans l'expression cartésienne, il signifiait simplement que ce qui pense existe, ou que la pensée dépose de l'existence.

Dans la formule de Fichte, au contraire, le moi pensant, non-seulement prouve son existence par la pensée, mais en pensant qu'il pense, il se pose, ce qui ne signifie pas seulement qu'il s'affirme, mais

qu'il se réalise. En telle sorte que son existence n'est pas une induction, mais une production de sa pensée. Il est à la fois cause et effet; s'affirmer soi-même devient identique à se créer soi-même. Ce n'est pas se tirer de la difficulté que de dire, comme Fichte l'a dit plus tard, qu'il s'agit du moi absolu et non du moi individuel, que celui-ci doit être déduit du moi pur, absolu, qui au point de vue pratique est hors de nous et n'est pas autre que Dieu. Cette explication qui reviendrait à dire que Dieu est la source de l'être, minerait toute l'originalité du système, ou plutôt il n'y aurait plus de système. Dans la théorie de la science, il s'agit très-certainement du moi humain, du moi comme tout le monde l'entend, et c'est bien lui qui tire son existence de la conscience même. La formule de Fichte est, non-seulement, en logique, la première application de la catégorie de la réalité, mais son principe est aussi, en ontologie, la première source de la réalité. Car, encore une fois, le principe rationnel est ici un principe réel.

On sait que ce principe est complété par deux autres, dont l'un est absolu quant à la forme, et déduit quant à son contenu ; l'autre absolu dans son contenu et dérivé quant à la forme. Nous en avons donné précédemment les formules. Le troisième principe a servi à concilier les deux premiers; et c'est

ainsi que la synthèse est faite. Tel est, au reste, le procédé général de Fichte, thèse, antithèse, synthèse. Cette triplicité est la trichotomie de l'école de Hegel.

Comme la méthode et la science découlent du même principe, la première ne fait que représenter la seconde, et en dernière analyse elles s'identifient.

Mais souvent rien de plus pénible que cette méthode à l'œuvre. Voici le raisonnement fondamental : le moi pose le moi ; il ne peut donc poser le non-moi, car il ferait et déferait, produirait et anéantirait en même temps. Cependant il oppose le non-moi ; en sorte que c'est par lui que l'existence du non-moi est donnée, et cependant le non-moi est ce qui n'existe pas dans le moi, le négatif du moi. Il n'est réel que par le moi, et cependant il est le néant du moi, ou le réel sans le moi. Comment concilier tout cela? Le moi se pose dans le moi ; il pose dans le non-moi ce qui n'est pas posé dans le moi. Actif dans les deux cas, il est toujours lui-même ; mais en tant qu'il ne doit pas poser quelque chose en soi, il est lui-même non-moi ; il est le moi négatif. Ainsi, son action revient sur elle-même ; il y a choc, *achoppement*, dit Fichte ; le moi limite sa quantité, et le non-moi se trouve en même temps opposé au moi, sous le rapport de la qualité. Ainsi

il devient cause réelle d'une détermination du moi, qui, lui-même, demeure la cause idéale de cette même détermination. Le principe idéal et le principe réel se trouvent donc identiques dans la notion de causalité. Quant au principe de l'action réciproque du moi et du non-moi, il n'est pas du domaine de la philosophie, ce qui est dire que la philosophie est toute subjective.

Tous les développements que Fichte a donnés à cette idée fondamentale dans la *Théorie de la science* sont ici indiqués avec une clarté suffisante ; un jugement définitif ne termine pas cette analyse d'un traité, dont la forme dialectique est déclarée d'ailleurs admirable.

C'est de la Théorie de la science qu'il faut partir pour comprendre les autres ouvrages de Fichte, qui sont énumérés et commentés successivement ; savoir : le Droit naturel, le Système de la morale, le Traité sur la foi dans la Providence, celui sur la Destination de l'homme, les écrits apologétiques, le Discours à la nation allemande, etc. Tous ces extraits offrent beaucoup d'intérêt. L'auteur n'omet rien d'important, mais il ne juge pas assez, et nous regrettons de ne pas trouver quelque part une réduction précise en système de toute la doctrine de Fichte. Un tel résumé serait nécessaire pour bien fixer

l'idée définitive qui doit rester dans l'esprit du lecteur. La conclusion de l'article de Fichte, sous le titre de dernières observations sur sa philosophie, roule sur l'influence et le rôle de cette philosophie, qui d'abord trop promptement oubliée, n'a été remise à son rang que dans ces derniers temps. On peut dire qu'elle conclut finalement à un égoïsme idéaliste; non que Fichte ait voulu nier le monde; mais parce que le moi seul le connaît, il veut que le monde n'existe que par le moi, et, comme Kant, il n'arrive à la foi aux choses objectives qu'en vertu des nécessités subjectives de la morale.

Une telle philosophie est le contraire de celle de Jacobi, que nous allons voir placée en regard comme une philosophie d'opposition. Jacobi nous est présenté comme un homme de lettres et un homme du monde, qui écrit, pense, vit en dehors de l'école. Sans être ni léger, ni superficiel, il oppose à l'analyse, à la science, la croyance, le sentiment, l'instinct de la raison. L'importance de ses écrits est moins dans leur contenu philosophique que dans la contradiction éloquente qu'ils opposent aux systèmes éclos durant le cours de sa longue vie. Jacobi a sans cesse rappelé la philosophie à la réalité. Il l'a fait avec un grand talent, une rare persévérance, beaucoup d'indépendance et d'énergie. Tous ses

livres, même ses romans, sont polémiques; ce sont des ouvrages de circonstance, quelquefois étendus, toujours remarquables, et qu'il a liés lui-même dans l'édition complète de ses ouvrages, par des préfaces qui les expliquent, qui éclaircissent la pensée de sa philosophie, et lui donnent tout ce qu'elle comporte de forme systématique.

Nous avons ici sous les yeux un bon travail sur Jacobi : de nombreux fragments de ses livres, même de ceux qui n'appartiennent pas à la philosophie proprement dite, sont traduits avec soin et reposent l'esprit du lecteur de l'attention sévère qu'exige le langage tout abstrait de la science. Mais si les ouvrages de Jacobi, antérieurs à Kant, intéressent la morale et la littérature, c'est après l'apparition du criticisme que l'auteur de *Woldemar* entreprit cette longue et brillante polémique, qu'il soutint durant près de cinquante années contre la philosophie scientifique. Il la poursuivit de réfutations nombreuses, dont aucune n'est parfaitement satisfaisante, mais qui toutes sont remarquables et contiennent des vérités éparses auxquelles il ne manque qu'une liaison méthodique et une expression plus exacte pour servir de base à un système. La vie de Jacobi, le coup d'œil général sur ses ouvrages et sur ses idées, puis les trois sections

où sont extraits d'abord ses écrits antérieurs au kantisme, puis ceux qui expriment son opposition à Kant et à Fichte, puis ceux qu'il dirigea plus spécialement contre M. de Schelling, en se rapprochant davantage de la philosophie kantienne, composent certainement une des parties les plus importantes du Mémoire qui nous occupe, et la lecture en est agréable et variée. Ce n'est point que, comme à son ordinaire, l'auteur ne se montre trop sobre de réflexions; mais la matière est moins difficile, et le lecteur a moins besoin d'être guidé. Cependant, à la fin, le système, ou plutôt les idées de Jacobi, sont résumées et exprimées dans leur ensemble. Ici, plus kantien peut-être qu'alors qu'il étudiait Kant, l'auteur s'attache à prouver que Jacobi a exagéré l'idéalisme de celui-ci, ou plutôt que le criticisme n'est point un idéalisme, mais un rationalisme, auquel il ne manque que la foi en lui-même pour tenir un milieu raisonnable entre l'idéalisme et le sensualisme. Un réalisme rationnel paraîtrait donc une conséquence plus légitime de la Philosophie Critique que l'idéalisme rationaliste de Fichte, ou le système transcendantal de la nature de M. de Schelling; et alors, par sa tendance du moins et par ses conclusions, le kantisme ne différerait pas essentiellement de la philosophie de Jacobi. Un principe

de foi introduit dans le kantisme lui assure aussitôt tout ce que cette dernière lui conteste, et y reçoit une sorte de consécration, par la rigueur de la forme et l'autorité de l'analyse scientifique. Telle est l'idée générale qui nous paraît ressortir de ce travail intéressant et complet sur Jacobi.

Ici commence, avec le 4e volume, la seconde partie du Mémoire, celle qui comprend le règne de l'idéalisme objectif et absolu.

Sous cette désignation se place d'abord la philosophie de M. de Schelling (390 pages).

En cherchant à donner un principe fondamental au criticisme, sans sortir de l'enceinte tracée par l'analyse transcendantale, il était assez naturel que l'on fût amené, comme Fichte, à tout absorber dans la subjectivité, en telle sorte que le subjectif et l'objectif se confondissent dans le moi, et que rien n'existât en dehors du moi qu'à titre de limite du moi, limite posée par le moi lui-même; c'est ce que l'auteur appelle l'idéalisme subjectif. Mais on conçoit qu'en renouvelant la tentative de Fichte, en la renouvelant même dans des conditions semblables, et d'abord, suivant les mêmes principes, il était possible de ne pas s'enfermer dans un point de vue aussi étroit et aussi forcé que celui de l'idéalisme absolu. Au lieu de voir dans le non-moi une

production du moi, on pouvait aussi bien ne voir dans le moi qu'une forme essentielle et pour ainsi dire un moule typique du non-moi. Dans un tel système, le monde réel et le monde idéal seraient encore identifiés; les différents états dans lesquels nous percevons ou concevons la réalité, réalité objective ou subjective, matérielle ou intellectuelle, ne seraient que des degrés ou des formes de l'être. Ce système serait celui de l'identité absolue, ou, comme l'appelle l'auteur que nous suivons, le système de l'idéalisme objectif absolu. On sait déjà que c'est celui de M. de Schelling.

Un préambule sur sa vie et sur l'histoire de sa philosophie partage celle-ci en plusieurs périodes, dont la troisième, et probablement la dernière, n'est pas terminée et n'est guère connue encore que par l'annonce assez récente qu'a faite notre illustre confrère d'une doctrine définitive. Celle à laquelle son nom est glorieusement attaché et qui date déjà d'assez loin, ne s'est pas elle-même formée d'un seul coup, bien qu'on la voie poindre dans ses premiers ouvrages, alors qu'à vingt ans il exprimait « l'espérance de réaliser un jour l'idée conçue « déjà d'élever un système qui fût le pendant de « l'Éthique de Spinoza » (1).

(1) *Von Ich als Prinzip der Philosophie*, préface, 1795.

A tout prendre, les modifications que la doctrine a subies dans la première période, c'est-à-dire de 1795 à 1800, et dans la seconde, de 1800 à 1815, sont plutôt des changements de forme et des développements que des révolutions substantielles, et dans son premier ouvrage : *De la possibilité d'une forme de la philosophie en général* (Tubingen, 1794), et plus encore dans le second qui parut l'année suivante : *Du Moi, comme principe de la philosophie*, quoiqu'il reproduise en très-grande partie les idées principales de Fichte, quelques passages contiennent le germe de tout ce qu'il devait enseigner un jour. Dès lors, la recherche des trois principes de Fichte avait surtout à ses yeux cette valeur d'être « la recherche dans l'homme des ca-« ractères auxquels tous doivent reconnaître sur la « terre l'éternelle vérité revêtue de ses formes « divines. »

Le moi, tel qu'il apparaît dans la conscience de ses actes déterminés, ou le moi empirique, n'est possible, disait-il, que parce qu'il suppose un moi absolu ; un non-moi, ou en général un objet, n'est possible qu'à la condition du moi, et par conséquent il n'y a point de non-moi absolu, point d'objet absolu ; d'où il suit que le moi absolu est l'absolu même ; il est une réalité libre et absolue, dont la

forme primitive est l'identité pure. D'où il suit encore qu'il est l'un et l'être des anciens, qu'il est infini, indivisible, immuable, la substantialité absolue, la causalité absolue; il est l'un et le tout. Nous nous bornons ici à ces assertions, dont la déduction nous entraînerait trop loin, mais qui prouvent déjà que nous assistons à la reproduction du spinozisme, avec cette différence que celui-ci est critique ou part du subjectif, et que l'autre était dogmatique et posait *a priori* l'objectif ou plutôt le non-moi absolu. L'écrit *Sur le moi*, qui contient ces premiers éléments du système, est ici parfaitement analysé, et nous regrettons seulement de ne pas trouver, dès ce début, un jugement critique de la forte pensée de l'identité absolue.

Les autres ouvrages de M. de Schelling, jusques et y compris le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), ne sont que des expositions fragmentaires d'un système qui se développe et qui, une fois sorti de l'analyse critique subjective où il prend naissance, se distingue d'une manière neuve des formes consacrées de presque toute la philosophie moderne. Après avoir été une théorie du savoir en lui-même, il devient une philosophie de la nature ; ou plutôt l'absolu, une fois reconnu dans le monde idéal où l'intelligence est productive avec conscience, doit être

considéré dans le monde réel, dans la contemplation duquel elle est productive sans conscience. L'absolu est identité absolue, mais il a deux pôles, l'un, le subjectif de Kant, le monde idéal de Fichte, l'esprit humain de la philosophie ordinaire; l'autre l'objectif, la nature, le monde réel. L'exposition de ce côté de l'absolu est la philosophie de la nature. Dans celle-ci, le procédé critique ou psychologique est abandonné. Il s'agit d'une physique spéculative, d'une cosmologie rationnelle, comme en faisaient autrefois les Grecs; et le mode d'exposition rappelle Bruno ou Spinoza. C'est ce qui ressort avec clarté de l'analyse de l'écrit intitulé *Introduction à la philosophie de la nature*, tandis que l'analyse du *Système de l'idéalisme transcendantal* nous donne une édition revue et complète de la partie théorique de cette philosophie. Ces analyses suivent pas à pas le texte des deux ouvrages. Elles sont exactes et ne sont pas obscures pour tout lecteur familiarisé avec ces matières et ce langage. Cependant nous aimerions mieux que l'auteur eût consenti plus souvent à interpréter ce qu'il résume, en rapprochant les idées exprimées des termes de la physique ordinaire et de la philosophie française. Dans une dissertation critique, il ne faut pas se borner à traduire les mots; il faut aussi, du moins de temps en temps, traduire les idées.

On ne peut lire cependant sans un vif intérêt les cent pages sur la *Philosophie de la nature*. La variété des matières, la diversité des points de vue, l'abondance des idées neuves, ingénieuses, spécieuses, captivent l'esprit, excitent la curiosité. Mais on voudrait que l'abréviateur devînt quelquefois un juge. Ce n'est pas un jugement que dire en finissant « que c'est un des ouvrages les plus remar-« quables de la philosophie moderne, et qu'on ne « sait ce qu'il y faut le plus admirer, de la science « que l'auteur a semée avec profusion, ou de la pro-« fondeur de la spéculation, ou de la rigueur de « la déduction de l'ensemble, sans parler de la « beauté et de la poésie du style. » D'autant que le critique qui ne veut pas s'engager sur le fond des choses, ajoute aussitôt : « Il n'est pas besoin de donner son « assentiment à ce système, pour y voir une des « tentatives les plus hardies et les plus heureuses à « la fois qu'on ait faites pour interpréter par elle-« même la nature universelle. » C'est là un jugement esthétique, non un jugement philosophique. En souscrivant de grand cœur à ces éloges, observons encore que cet ouvrage et la doctrine qu'il contient tranchent avec une assez grande singularité sur la philosophie de ces cinquante dernières années, que l'un et l'autre ont exercé une assez grande influence,

et dérogent d'une manière assez éclatante aux méthodes suivies de ce côté du Rhin, dans les sciences physiques, pour qu'il y eût lieu de placer à la suite de cette sérieuse étude, un examen approfondi et un avis motivé.

Nous concevons davantage la réserve gardée au sujet du *Système de l'idéalisme transcendantal*, analysé aussi avec étendue, ici à son rang de date, tandis que le Mémoire n° 3 commençait par cet ouvrage l'exposition de la doctrine de l'identité absolue. Cet ouvrage, quoique remarquable, s'éloigne moins de la manière de Fichte et même de Kant. Bien qu'il mène à des conséquence fort différentes, il donne lieu aux mêmes observations que la *Doctrine de la science*, et l'on croit quelquefois la relire.

Si notre tâche était de retracer pour notre compte la doctrine de M. de Schelling, nous devrions, dans ce Rapport, suivre et resserrer cette analyse ; mais vous nous demandez, non la philosophie qui y est exposée, mais la manière dont elle y est exposée. Ici encore nous trouvons une analyse du texte, une traduction abrégée qui a le mérite d'équivaloir presque à la lecture de l'ouvrage, qui n'a pas celui d'un travail original. L'auteur ne met pas assez du sien, même dans ses expositions ; car on peut se montrer soi-même en rendant la pensée d'un autre, si on lui

donne la forme la plus heureuse, la plus propre à la faire saisir et juger. L'auteur du Mémoire, comme le précédent concurrent, s'est borné à reproduire un peu plus sommairement et la forme et le fond du livre. A peine proteste-t-il une ou deux fois en passant contre quelques assertions qui lui paraissent hasardées. Mais il n'essaie pas de montrer les points faibles du système; il se borne à en donner une idée substantielle qui, réunie à la théorie générale de la philosophie de la nature, renferme tout ce qui tient ici lieu de psychologie et de logique, et qui, fondant sur le subjectif une métaphysique qui le dépasse, pose en même temps les bases de cette philosophie de l'histoire et surtout de cette philosophie de l'art qui jouent un si grand rôle dans la doctrine de Schelling. C'est dans l'art, en effet, que le subjectif tire de son propre fond un objectif incontestable, et que le procédé général tant de la science que de la production de l'être est le plus fidèlement représenté. Le moi créateur dans l'art y est à la fois producteur avec et sans conscience , et produit le fini dans l'infini. C'est par là que le moi se rapproche le plus de l'être identique et absolu, dont il est le représentant le plus fidèle, s'il n'est cet être lui-même.

Ici se termine la première période de la philosophie de M. de Schelling, et bien connue, elle suf-

firait pour faire comprendre tout le système. Cependant les quinze années qui suivirent ont été signalées par de nombreux écrits. Elles sont divisées en deux époques, de 1800 à 1809 et de 1809 à 1815, c'est-à-dire jusqu'à l'année où commença un long silence. De ces deux époques, la première débute par l'*Exposition de mon système de philosophie*, ouvrage que l'auteur du précédent Mémoire a pris pour base de son examen de la philosophie de la nature. Cette exposition qui contient au fond la même doctrine que les grands ouvrages de la période antérieure, en diffère par la manière de la présenter. Tout ici est établi *more geometrico*. C'est, pour la forme, un ouvrage analogue à l'Éthique de Spinoza. Il est difficile de le résumer, ou du moins on ne peut le faire qu'en le réduisant à certaines propositions, entre lesquelles la liaison logique deviendrait difficile à saisir. Il est ici réduit à ses propositions capitales, mais non traduit comme dans le Mémoire n° 3, et par conséquent rien n'est déduit. On n'y trouvera qu'une condensation aphoristique de la doctrine comprise dans l'*Introduction*. Fichte avait dit: le moi est tout. Schelling dit: tout est moi, non pas le moi subjectif qui n'est qu'un moi empirique, non pas un moi quelconque qui n'est qu'un spécimen et un témoignage de l'être, mais

un moi universel, ou le moi absolu. C'est proclamer l'identité de l'identité. Toute différence est désormais une différence non d'essence, mais de quantité, et dépend du degré auquel l'absolu est exprimé dans le réel empirique, ou l'infini dans le fini. Les formes diverses et apparentes de l'être ne sont que des moments de l'être. Ainsi l'absolu, moi pur, acte éternel de connaissance, n'est dans la nature que l'esprit devenu objectif, la *natura naturans* de Spinoza, phénoménalisée dans la *natura naturata*.

L'idéalisme qui, dans Fichte, n'était, malgré la prétention contraire, qu'un idéalisme relatif, puisqu'il lui fallait anéantir le monde réel pour le comprendre dans le moi, ne devient donc réellement absolu qu'avec Schelling. Chez lui, le moi, l'être, l'absolu, l'identique ne diffère jamais de lui-même en essence, mais passe par diverses puissances en restant identique, comme A reste A dans la série A^1 A^2 A^3 A^4, etc. La connaissance et la description de ces puissances, la déduction qui passe de l'une à l'autre constitue la science de la nature, la vraie physique spéculative, et embrasse toutes les parties de la philosophie naturelle dont tous les phénomènes se trouvent ainsi ramenés à une suite rationnelle de faits formant les divers degrés de la hiérarchie, non pas des êtres, mais de l'être.

C'est cet ensemble de doctrine qui est éclairci de nouveau dans l'ouvrage intitulé *Idée générale de la philosophie*, ou qui dans les *Nouvelles explications concernant le système de la philosophie* est traduit sous d'autres expressions qui l'identifient, au moins dans les termes, avec les symboles généraux de la religion. C'est ici que l'absolu est appelé le père de Dieu, et Dieu le fils de l'absolu. Dans le même écrit, Schelling explique et qualifie sa méthode ; il l'appelle une construction philosophique, et se déclarant ouvertement le continuateur des philosophes ontologistes, de Pythagore, de Parmenide, d'Héraclite, de Platon, de Leibnitz, de Spinoza, donne à son système, par une phraséologie nouvelle, les formes mêmes du platonisme.

Les *Leçons sur la méthode des études académiques*, parmi beaucoup de vues diverses sur l'enseignement, contiennent de vraies et fortes pensées sur celui de la philosophie, qui y est défendue contre ses ennemis, et cependant distinguée positivement de la logique et de la psychologie assez dédaigneusement traitées.

Bruno est le titre d'un dialogue où l'auteur s'est souvenu de Platon ; il a voulu donner son Timée.

Les *Aphorismes pour servir d'introduction à une philosophie de la nature*, sont un résumé précis

de la doctrine de l'unité absolue et un aveu positif du panthéisme. L'auteur déclare qu'il se glorifie d'avoir proclamé la divinité de l'individuel même. Dieu, dit-il encore, n'est pas un principe distinct de la totalité ; il est la totalité des affirmations particulières, la totalité des choses. Tout ce qui est, en tant qu'il est, fait partie de l'essence de la substance infinie, dont la nature est d'être, qui seule existe nécessairement. C'est là ce qui fait la sainteté des choses.

Ici, tout est appelé plus sincèrement par son nom, et l'auteur du Mémoire, rendant compte de deux écrits, *Philosophie et religion* et *Recherches sur la liberté morale*, sort enfin du ton réservé et un peu indifférent de son exposition, pour se demander ce que décidément deviennent, dans le système de l'identité absolue, la religion et la morale. Il établit que ce système, ruinant la diversité, est incompatible avec la religion, qui admet nécessairement un Dieu autre que le Dieu du panthéisme; que ruinant toute liberté, il est inconciliable avec les principes nécessaires de la morale. Quant à l'âme, son immortalité s'y réduit à celle de l'idée éternelle de l'âme, toutefois distincte de l'âme phénoménale, et par conséquent de l'âme personnelle. Cette immortalité n'est donc qu'une métempsychose,

qui n'admet comme impérissable que le principe de l'absolu. Ces observations, présentées d'ailleurs avec tout le respect dû à M. de Schelling, nous paraissent solides. Cependant nous devons rappeler que dans ses plus récentes publications, l'illustre professeur a protesté contre ces conséquences imputées à sa doctrine. Dans le complément qu'il annonce, depuis qu'il a reparu dans l'arène, il promet de tout expliquer, de tout concilier, sans rétracter en rien les idées qu'il a établies il y a quarante ans, et qu'il appelle l'*invention de sa jeunesse*.

Terminant ce long et remarquable exposé (370 pages), l'auteur résume enfin la doctrine éparse dans les vingt ouvrages dont il a fait la revue chronologique.

Elle a pour point de départ l'identité du sujet et de l'objet, ou des idées et des choses. Sa méthode n'est donc plus la réflexion qui ne donne que des abstractions, c'est-à-dire quelque chose de partiel, mais la production qui donne le tout réel. L'intuition intellectuelle que Kant réservait à Dieu, à l'intelligence archétype, devient le sens de la philosophie, la faculté suprême de la raison qui ne voit dans les choses que ce par quoi elles expriment la raison absolue. La conscience de soi en est le type premier et immédiat, et le talent philosophique con-

siste à se donner la conscience de tout ce qui est compris ou implicitement exprimé par les diversités phénoménales, la conscience de tous les actes de la synthèse absolue, de tous les degrés de l'être absolu.

En d'autres termes, comme l'a dit M. de Schelling, il y a un développement nécessaire dans le sujet-objet infini, c'est-à-dire dans le sujet absolu, *qui, en vertu de sa nature, s'objective, mais revient victorieux de chaque objectivité à une plus haute puissance de subjectivité, jusqu'à ce qu'après avoir épuisé toute sa puissance de devenir objectif, il apparaisse comme le sujet de tout.*

Cette évolution de l'absolu est un acte de connaissance éternelle, et la philosophie est la reproduction de cet acte dans la conscience réfléchie. Par l'intuition intellectuelle, la raison construit toutes choses en montrant toutes choses dans l'absolu, ou l'absolu se perpétuant, se transformant en toutes choses, s'exaltant de puissance en puissance. Ainsi, les moments de l'évolution de l'être correspondent à ceux de l'évolution de l'intelligence, l'existence et la connaissance s'accordent, se répondent, et l'idéalisme absolu se rapporte à la philosophie de la nature, comme le monde idéal au monde réel.

La raison proprement dite, qui est comme le sens de l'absolu, ne peut rien affirmer de relatif ni

de fini. L'affirmation de l'unité et de la totalité est son essence même. En sorte qu'elle n'a pas l'idée de Dieu ; elle est cette idée même ; elle est Dieu.

Or, une telle doctrine paraît à l'auteur du Mémoire, dont nous ne faisons que répéter les paroles, fondée :

1° Sur une illusion, car c'en est une que de prendre pour une loi absolue de la raison, le besoin de généralisation logique qui est le propre de l'entendement, et d'ériger le principe suprême auquel il s'arrête en principe réel des choses, dont ce principe ne serait tout au plus que l'application ;

2° Sur un paralogisme, car c'en est un que de confondre l'ordre de la connaissance avec l'ordre de l'existence ; c'est celui-là même que l'on reproche au dogmatisme ;

3° Sur une exagération, car c'est exagérer l'harmonie qui existe ou que nous affirmons naturellement entre notre intelligence et la réalité, que de la pousser jusqu'à l'identité et d'attribuer à la raison une souveraineté tellement absolue, que tout soit comme elle le pense, du moment qu'elle le pense ;

4° Sur une hypothèse, car c'est une supposition gratuite que de placer dans la raison toute la vérité, et que d'égaler ainsi la raison à Dieu.

Le système, ainsi fondé, a-t-il d'ailleurs réussi à

représenter exactement toute la réalité? ses affirmations ne sont pas des explications. Les diversités individuelles et les relations entre les choses n'y sont pas comprises, mais omises, ou englobées dans une conception de l'universel qui n'en rend nullement raison. Ni l'histoire, ni l'art n'en sortent tels que les conçoit l'esprit humain; car la liberté a disparu de l'une et la diversité de l'autre. La science universelle n'est plus qu'une histoire de Dieu. Ce Dieu, immanent en tout, est le Dieu du panthéisme, non pas matériel, mais idéaliste, qui ne résout les difficultés du théisme qu'en n'en tenant aucun compte, et qui n'explique les faits qu'en les identifiant par hypothèse; ce qui est méconnaître le problème pour le mieux résoudre.

Ce jugement sévère aurait pu sans doute être encore plus approfondi, et, comme il ne s'adresse qu'à l'esprit général du système, il est loin d'être complet. Pour l'être, il aurait dû, ce nous semble, s'appuyer sur une comparaison attentive de l'œuvre de M. de Schelling avec les autres essais d'explication universelle de ses plus célèbres devanciers dans l'antiquité et dans les temps modernes.

Enfin, les points divers où le poëte philosophe passe, sans en prévenir et peut-être sans s'en apercevoir, d'une méthode à une autre, du criticisme

au dogmatisme, de l'observation à l'hypothèse, de la démonstration à la conjecture, de l'analyse à la synthèse, auraient dû être soigneusement notés et déterminés avec une rigoureuse précision. Quoi qu'il en soit, les objections qu'on vient de lire sont d'un grand poids, et elles attestent l'esprit judicieux et la louable indépendance de celui qui les a présentées.

Le dernier volume de son Mémoire est presque tout entier consacré à la doctrine d'Hegel. Le nom de ce philosophe remplit 518 pages, dont nous devons déployer le contenu devant vous. Ici, il n'y a pas moyen d'être intelligible avec brièveté.

Après quelques détails biographiques, une revue générale des ouvrages d'Hegel nous en fait connaître les titres et les sujets. Ses écrits antérieurs à son système propre sont même sommairement résumés, jusqu'au moment où la publication de *la Phénoménologie de l'esprit* le sépare positivement de M. de Schelling (1807); non pas que dans cet ouvrage le principe de l'identité soit abandonné; au contraire, il y est établi sous une nouvelle forme. C'est une critique de l'esprit humain destinée à montrer qu'il est identique avec la substance absolue, qu'il est l'absolu même. C'est une psychologie d'un nouveau genre, offrant le tableau des développements et des

métamorphoses par lesquelles l'esprit arrive à se reconnaître pour l'absolu. L'individu commence par la conscience vulgaire ou naturelle, et il y puise ce que Hegel appelle le savoir immédiat. Ce savoir est proprement sans esprit, ou du moins l'esprit encore tout individuel, déterminé par une forme prédominante qui voile et confond les autres formes, n'est que la conscience sensualiste. Mais il y a un esprit universel, un esprit du monde qui est la substance des individus universels, qui se développe en eux et par eux, et dont l'histoire contient et raconte le développement progressif. La Phénoménologie tend à reproduire par la seule dialectique tous les mouvements par lesquels, dans la conscience, se dégage l'esprit universel, lequel parvient, dans l'individu même, à se reconnaître pour la substance absolue. Le vrai n'est réel que comme système. Dans la conscience naturelle, il y a la notion du savoir, non le savoir réel. Mais, en traversant plusieurs stations nécessaires, l'esprit atteint le savoir absolu. Cette marche décrite dans la Phénoménologie l'a été de nouveau et définitivement dans la Philosophie de l'esprit.

Avant de donner une plus complète idée de la doctrine, l'auteur compare Hegel à Fichte et à Schelling; il trouve qu'il relève de l'un pour la

méthode, de l'autre pour la forme du système. Hegel, dont l'esprit est profondément critique, ne pouvait se fier à cette vision directe, à cette inspiration scientifique, que M. de Schelling a nommée l'intuition intellectuelle. Il ne contesta pas qu'elle eût souvent conduit son maître à la vérité, mais par une voie qui ne lui paraissait pas assez sûre, et il prétendit donner à la vérité sa forme rigoureuse et péremptoire. C'est lui qui, selon ses disciples, a seul fait de l'idée de l'identité absolue un système ; mais il faut reconnaître, avec M. de Schelling, que la forme a modifié le fond, et qu'Hegel a été conduit par sa méthode à des développements, à des conséquences que la doctrine primitive ne contenait pas et qu'elle est en droit de désavouer.

Pour toute l'école de l'identité absolue, la philosophie n'est qu'un retour méthodique et plus ou moins laborieux à cette science suprême et absolue qui réunit tout, Dieu et la nature, et qui est égale à l'entière vérité. Pour qu'un tel avènement de la pensée humaine soit possible, il faut que dans son développement logique elle y tende nécessairement et par elle-même. Cette tendance est pour Schelling une dialectique immanente qui conduit l'esprit à l'absolu, comme la perception au relatif et à l'empirique. Pour Hegel, elle consiste dans un mouve-

ment dialectique de la pensée spéculative qui atteint ainsi la science infinie. Cette évolution (*Prozess*) a des degrés ou phases, qu'Hegel appelle des *moments*. Tout esprit, toute intelligence a son développement régulier, et participe ou contribue ainsi au mouvement universel. L'objet de la science philosophique est de reproduire par la pensée ce mouvement universel.

Or, comme rien n'est possible hors de la pensée, rien n'est qui ne suppose une pensée égale; car ce qui ne serait rigoureusement connu ou pensé dans aucune intelligence (soit finie, soit infinie) ne serait pas. Il suit que tout se maintient par un acte éternel de connaissance, et que s'il est vrai que l'esprit de l'homme ait la faculté de reproduire par la pensée spéculative cet acte éternel de connaissance, son développement logique est celui même de la réalité. Veuillez donc appeler idée cette pensée, cet identique intellectuel et intelligent qui s'élève ainsi successivement à la connaissance de l'absolu, et vous comprendrez ces expressions d'Hegel, que l'univers est le produit de l'évolution de l'idée absolue, que la philosophie est la description rationnelle et par conséquent la reproduction de cette évolution nécessaire de l'idée, que l'idée devient la nature, puis l'esprit, par un mouvement qui est tout entier en elle, par une action immanente qui enfante la réalité,

puisqu'il n'y a pas d'autre création que la connaissance de l'être, puisque la pensée et l'être ne sont qu'un, puisque la raison humaine est identique à la raison absolue.

La conviction ne peut s'établir ici que par une démonstration de l'unité universelle, qui surmonte, qui efface à tous les degrés toute opposition entre le sujet et l'objet. La pensée qui a produit le monde ne l'ayant produit qu'en le pensant, le monde ainsi n'étant que la pensée, la pensée dans l'homme n'étant que la reproduction de la pensée absolue, il en résulte que tout est identique.

S'il en est ainsi ontologiquement, il en sera ainsi logiquement. La méthode même est donnée par la réalité. Elle suivra et reproduira le développement immanent de l'idée, c'est-à-dire un développement qui revient sur lui-même. Elle procédera donc par la position, la négation, et la négation de la négation. C'est la trichotomie déjà connue ; dans Fichte, thèse, antithèse ; synthèse ; dans Hegel, la notion, le jugement et la conclusion. L'idée est d'abord la notion implicite de l'être ; par le jugement, elle devient nature, et dans cette nature se reconnaissant elle-même, elle revient à soi par la conscience de soi ; elle est l'esprit. Tel est le syllogisme spéculatif universel, dont la marche est celle même de

l'être. Cette *trinité* doit se retrouver dans toutes les parties du monde physique et du monde moral. La méthode est cette dialectique même, qui elle-même est le mouvement de l'esprit universel, par lequel tout se produit. Ici, la science produit elle-même son objet, et la vérité n'est plus la conformité des idées aux objets, mais l'accord de l'objet avec lui-même, l'accord de l'objectivité avec sa notion. La vérité est l'idée, dit Hegel en propres termes. Ce qui existe séparément, accidentellement, n'étant jamais adéquat à sa notion, n'est jamais vrai. C'est la notion qui est le concret, et les choses individuelles et sensibles sont les véritables abstractions, puisqu'elles ne sont que des réalisations toujours partielles de l'idée de leur essence. Tel est le réalisme de l'idéalisme absolu.

Cette idée générale du système d'Hegel est traduite du Mémoire n° 2. L'auteur commence ainsi par l'exposer en son nom; puis il montre la même idée, dominant, chez Hegel, et la philosophie de l'histoire, et l'histoire de la philosophie.

L'histoire est, dit-il, le développement de l'esprit universel dans le temps. L'histoire politique en particulier est le progrès de la conscience de la liberté. La raison de Dieu se manifeste dans le gouvernement général du monde. Elle devient actuellement ce

qu'elle est en soi et en puissance. Cette évolution se fait en trois époques, dont la première est celle du despotisme oriental ou l'enfance de l'humanité ; la seconde celle de l'esprit hellénique ou la jeunesse du monde; la troisième celle du génie germanique, l'âge mûr, ou l'âge du savoir et de la vérité universelle. L'ouvrage où Hegel caractérise ces trois âges du monde, ces trois moments historiques du développement de l'esprit universel, est peu étendu ; mais il suffit pour montrer toute l'unité de doctrine de ce puissant esprit.

Ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* sont plus développées; on y retrouve de plus en plus l'empreinte du système.

Si la philosophie est la connaissance du développement du concret, ou ce qui étant dans la pensée et par la pensée est la pensée même, l'histoire de la philosophie, étant l'histoire même de cette évolution, est identique avec la philosophie.

Tout passe par deux états, l'état de virtualité dans lequel une chose n'est qu'en soi, et l'état d'actualité où elle est pour soi. Ce qui est en soi n'existe pour nous qu'en tant qu'il devient l'objet de notre conscience. Toute chose a un développement déterminé par son contenu virtuel. Le germe de la plante a une fin prédéterminée, qui est le fruit, ou la repro-

duction du germe. L'esprit, en se développant, sort de soi et revient à soi ; il se donne ainsi pleine conscience de lui-même. Alors le sujet de l'activité et son produit sont un ; la marche du développement en est aussi le contenu ou l'idée même. L'objet de la philosophie est le contenu absolu de l'esprit, l'idée concrète avec son développement. La philosophie étant la connaissance de ce développement se complète, à mesure qu'il approche de son terme. La succession des systèmes philosophiques se règle donc sur la marche du développement. Voilà comment l'histoire de la philosophie est identique à la philosophie. Celle-ci est la connaissance de l'évolution immanente de l'idée, et son histoire est cette évolution même. L'une en montre l'enchaînement nécessaire en lui-même ; la seconde le reproduit dans le temps et dans l'espace avec les formes changeantes des circonstances. L'idée en elle-même est indépendante du temps ; mais comme unité des formes diverses, elle se développe, et c'est ainsi que l'esprit est soumis à la condition du temps. De là, ces variations de la philosophie qui ne sont que les moments du mouvement de l'identique. Ce sont les degrés d'un progrès réglé, qui n'est pas indéfini et qui a nécessairement un terme absolu.

En somme, l'histoire de la philosophie a une

marche rationnelle et nécessaire; chaque philosophie a été nécessaire aussi, et subsiste. Toutes les philosophies sont autant de parties d'un même tout et doivent se retrouver dans la philosophie absolue. Enfin, l'histoire de la philosophie n'est pas un passé pour nous; c'est le réveil progressif de la raison. Nous sommes la pensée même dont elle nous dépeint la vie prédéterminée.

L'exposition de ces vues générales d'Hegel est interrompue par les critiques suivantes.

La philosophie de l'histoire d'Hegel suppose une Providence toute terrestre, la vie divine n'étant pour lui que la vie de l'esprit de l'humanité. Or, cette idée fût-elle vraie, il n'a pu réussir à la démontrer par les faits. Il se tait sur l'origine du genre humain. Il n'a prouvé que le mouvement historique était nécessaire qu'en disant qu'il devait l'être. Il n'explique pas comment ni pourquoi le même progrès n'entraîne pas de front toutes les races humaines ni toutes les contrées de la terre. Enfin, si le genre humain n'est venu au monde que pour que l'esprit universel se donnât, à travers les révolutions, la conscience de lui-même, qu'arrivera-t-il quand il y sera parvenu? que deviendra en définitive le genre humain? D'ailleurs, il est difficile d'admettre comme unique but du développement historique cette con-

science de sa liberté que l'esprit universel, partant de l'Orient, vient réaliser par la révolution française. Cette liberté-là n'offre pas un rapport palpable avec la liberté politique, et celle qui s'est inaugurée à la fin du dernier siècle ne paraît en effet nullement originaire de l'idéalisme absolu.

Hegel ne prouve pas davantage que le développement historique de la philosophie soit progressif et régulier; il faudrait, pour cela, que les systèmes se succédassent dans un ordre nécessaire, qu'il n'y eût à chaque époque qu'un système possible. Or les systèmes les plus divers, les plus contraires, coexistent. Pour justifier son principe, Hegel a été obligé de rejeter de la philosophie toutes les écoles et toutes les doctrines qui ne rentraient pas dans l'idée qu'il s'était faite de la philosophie même. Il proscrit les faits qui le démentent, et ne veut pas voir que l'histoire de la philosophie est pleine de diversités et d'oppositions. On peut bien dire que tous les systèmes se corrigent, se tempèrent, se complètent mutuellement; mais on ne peut voir dans tous ces systèmes, presque toujours contemporains et contradictoires, un seul et même principe qui se développe sans interruption.

Après avoir rapporté ces observations, convenons que le jugement d'Hegel, sur les systèmes et les

hommes, depuis la philosophie orientale jusqu'à celle de M. de Schelling, est singulièrement intéressant, malgré les transformations arbitraires qu'impose aux faits la doctrine exclusive et hasardeuse qui règle sa critique.

Dans le Mémoire, les 143 pages du résumé chronologique de toutes les philosophies offrent comme un poëme cyclique dont le héros est la pensée, appliquée à concevoir l'absolu; car telle est la définition hégélienne de la philosophie de l'histoire. Ce tableau n'était pas, surtout dans les dimensions qu'il a reçues, un élément nécessaire de la composition. A lui seul, ce serait presque un ouvrage que ce résumé, plein de vues originales, d'idées profondes, hardies, bizarres, de traits brillants et spirituels, semés par Hegel dans les trois volumes de son histoire. Comme récit des faits philosophiques, cette histoire, fondée sur des vues générales plus que sur une érudition exacte, est souvent hypothétique, chimérique peut-être; mais elle est très-attachante, et les conclusions qui la terminent, si le temps permettait de les analyser, jetteraient elles-mêmes le plus grand jour sur le fond de la doctrine, qu'il faut maintenant chercher dans les ouvrages didactiques où elle est consignée.

Le plus important a pour titre : *Encyclopédie des*

sciences philosophiques. L'introduction traite de la philosophie en général.

Comme la religion, la philosophie a pour objet Dieu, qui seul est la vérité ou la réalité, et les rapports du monde ou de la nature et de l'esprit humain avec Dieu. Seulement, à la différence de la religion, la philosophie est obligée de démontrer la nécessité de son contenu et de prouver la réalité de ses objets et de leurs dénominations. On pourrait la définir : *la considération pensante des objets*. L'homme n'est religieux que parce qu'il pense; la pensée n'est donc pas nécessaire seulement à la philosophie. Ce qui lui appartient en propre, c'est la pensée réfléchie.

Le contenu virtuel de la conscience détermine les sentiments, les intuitions, les devoirs, les pensées, etc.; ce sont autant de formes de ce contenu, lequel reste le même, qu'il soit conçu, perçu, senti, etc. Mais ces formes s'ajoutant à ce contenu, il semble par elles devenir autre. Appelez représentations, les sentiments, intuitions, désirs et volitions; la philosophie à la place des représentations mettra des pensées, des catégories, des notions. Ces choses remplissent la pure région où elle se meut; elle *repense* en quelque sorte les produits de la pensée naturelle; elle est donc la pensée de la pensée (Aristote).

D'un autre côté, le contenu de la philosophie est le même que celui qui se produit nécessairement dans le domaine de l'esprit vivant, dans le monde interne et externe de la conscience ; il est la réalité. La conscience naturelle est la conscience prochaine de ce contenu réel. La philosophie, n'étant qu'une autre forme de la conscience naturelle, doit s'accorder avec l'expérience ; cet accord est même la pierre de touche de la vérité d'une philosophie. Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel.

La pensée réfléchie étant le commencement de la philosophie, dès qu'elle a commencé à s'occuper du monde phénoménal, elle a produit ce qu'on a appelé d'abord philosophie, ou la philosophie naturelle de Bacon et des Anglais. Mais elle ne mérite vraiment ce nom, que dès qu'elle se porte sur ce qui est donné dans la conscience, en s'annonçant tout d'abord comme infini, ou la liberté, l'esprit, Dieu. La raison subjective a besoin, pour être satisfaite, de la nécessité logique, qui ne se trouve pas dans les sciences expérimentales. La pensée réfléchie, en tant qu'elle cherche à satisfaire en cela la raison, devient la pensée philosophique et spéculative qui ne trouve la nécessité que dans les formes qui lui sont propres et dont la plus générale est la *notion*. (Begriff). Sans doute les autres sciences ont des géné-

ralités qu'elle emploie, et où elle retrouve des notions qu'elle leur prête. Ce sont leurs catégories, à côté desquelles elle en introduit d'autres. On prouvera plus tard comment elle justifie sa propre nécessité et ses prétentions à la connaissance des objets absolus; mais on peut dire dès à présent que l'esprit y est porté par son besoin de faire de sa pensée l'objet de sa pensée, d'acquérir la conscience de lui-même, de se connaître enfin. Dans cet effort, il rencontre des contradictions; pour les résoudre, il lui faut bien se porter plus avant. La pensée s'élève ainsi dans le pur élément d'elle-même; elle contemple purement le général et l'absolu, et, réagissant sur ses connaissances expérimentales, elle leur impose les formes d'une nécessité rationnelle, et transforme leur contenu en une libre production d'elle-même, en un savoir *a priori*. Mais comme la philosophie n'est que la vérité donnée naturellement, présentée dans sa nécessité, comme elle n'est que la conscience raisonnée du développement naturel de la pensée, on doit retrouver en elle le même contenu que dans la connaissance non-réfléchie, que dans le savoir spontané et expérimental de l'humanité. Elle ne doit pas, en général, mener à des résultats contraires à ceux que ce savoir a déposés dans les croyances durables des hommes. La religion, par exemple, ne

saurait être en opposition avec la philosophie, qui n'en diffère qu'en ce qu'elle comprend ce que l'autre croit. Elle est ainsi conduite à produire, sous des formes scientifiques, des vérités que le vulgaire ne reconnaît pas, mais dont il a une conscience instinctive et irréfléchie. La philosophie est donc divine comme la religion. Si elle dit que l'Être divin est la raison en soi et pour soi, la substance universelle avec laquelle l'esprit s'identifie par la réflexion scientifique; la religion ne dit-elle pas que l'âme s'unit à Dieu par la prière? Tous les écrivains religieux nous montrent Dieu dans toute la nature; rien n'arrive, rien n'existe que par sa volonté; tout vient de lui dans le monde externe. Comment donc en serait-il autrement dans le monde interne, et n'y aurait-il de divin que la nature physique? Ce que la religion possède, la philosophie sait comment elle le possède, et comment elle le sait. Toute la différence entre l'une et l'autre est dans le mode de la connaissance. Comme pensée intelligente, la philosophie a sur la théologie *supranaturaliste* l'avantage de comprendre et de se comprendre elle-même; elle est une autre forme, une forme plus avancée de la religion; elle en est la conscience pensante.

Après cette vue générale de la philosophie, il faudrait la diviser. Chaque partie de la philosophie est

une sphère où l'idée philosophique se retrouve toute entière, et la totalité de ses parties est un cercle. La philosophie étant la pensée comme objet de la pensée, elle revient sur elle-même. On peut la diviser, par anticipation, en logique, en philosophie de la nature, en philosophie de l'esprit. Cette division ne se justifiera qu'à l'œuvre.

Après cette introduction générale, vient l'analyse de l'introduction spéciale de la Logique.

La logique est la science de l'idée pure. La pensée a pour produit la pensée déterminée. Ce produit suppose l'activité de la pensée. C'est quelque chose d'abstrait, de général, qui s'applique au contenu de la sensation, et donne la vérité, l'essence des choses. Si donc la pensée saisit la vraie nature des choses, et si elle est *mon* action, il suit que cette nature est la production du *moi* pensant, de *mon* esprit, de *ma* liberté. La logique qui traite des choses pensées se confond donc avec la métaphysique. La nature n'est pas la pensée vivante, mais le système de la pensée sans conscience. Cependant la pensée n'en est pas moins partout; la raison est l'âme du monde; la pensée est l'essence générale et le principe de tout ce qui est.

La logique est le système des déterminations de la pensée pure, c'est-à-dire de la pensée indépen-

damment de tout contenu, excepté celui qui appartient à la pensée comme telle. Ces formes sont, dans tout, ce qu'il y a de plus essentiel. Elles fondent toute vérité. Ce n'est qu'autant qu'un contenu est d'accord avec sa notion qu'il est réel. En ce sens même, Dieu seul est parfaitement réel ou vrai, parce qu'en lui seul la réalité est adéquate à la notion. Dans les choses finies, il y a toujours quelque chose de non conforme à la notion, et par conséquent de faux; aussi périssent-elles, et les espèces seules demeurent.

Comment les formes de la pensée sont-elles capables de comprendre le vrai? Question qui suppose celle-ci : Quelles sont les formes de l'infini; quelles, les formes du fini?

La pensée, dans ses rapports avec les choses objectives, commence par une première position. Sans nulle conscience d'aucune opposition entre les choses et les idées, confiante dans la raison, elle admet que la vérité est objectivement connaissable par la réflexion. De là la philosophie primitive : c'est cette métaphysique qui prenait sans scrupule les déterminations de la pensée pour les déterminations fondamentales des choses. Kant a troublé pour jamais cette foi, dont le point de vue restait cependant supérieur au sien; mais elle supposait que l'absolu

pouvait être déterminé par des *prédicats finis ;* elle admettait des oppositions sans conciliation, des diversités sans unité ; elle ne pouvait jamais arriver ainsi à une science adéquate. L'idéalisme qui a succédé à Kant, ou plutôt la pensée spéculative, infinie en soi et en tant qu'elle n'a d'autre objet qu'elle-même, est finie en tant qu'elle s'arrête à des déterminations nécessairement limitées, si elle les regarde comme définitives ; mais elle brise à l'instant ces limites, et ne s'y confine pas comme l'ancienne métaphysique. Par exemple, elle ne dit pas : l'âme est simple ou composée ; elle dit : l'âme n'est uniquement ni l'un ni l'autre. Elle admet des oppositions, mais qui n'ont rien de définitif ni d'absolu, des distinctions, mais qui s'évanouissent dans l'identité universelle. Ainsi, point de contradiction qu'elle n'efface. C'est l'entendement qui vit sur ces différences, sur ces essences délimitées, exclusives, qu'il circonscrit avec tant de rigueur. La raison, dépassant l'entendement, ne voit dans ces différences que des degrés et des formes qu'elle laisse derrière soi.

Elle en est venue là, en traversant la seconde position que lui avait faite, relativement aux choses objectives, soit l'empirisme, soit le criticisme. Hegel juge l'un et l'autre, on le sent bien, avec sévérité. Cependant il accepte ce point de vue de Kant, que

les objets de la connaissance expérimentale sont de simples phénomènes. Seulement Kant ne veut pas qu'on puisse savoir ce qu'ils sont en soi ; et en soi, Hegel dit que les choses ne sont précisément que des phénomènes. Leur réalité véritable, leur essence propre, le principe de leur existence n'est pas en elles, mais dans l'idée dont elles ne sont que des symboles partiels et passagers. C'est l'idéalisme qui seul est la science du réel. Nous regrettons de ne pouvoir reproduire, même sommairement, le résumé de l'examen du kantisme par Hegel. Ce résumé est bien fait dans le Mémoire, et il montre comment, hors du criticisme, il ne restait plus à la pensée qu'une troisième position à prendre à l'égard des choses objectives, celle du savoir immédiat de Jacobi. C'est une doctrine suivant laquelle la raison en elle-même est le savoir de Dieu, tant qu'elle croit directement; mais, dès qu'elle raisonne, elle fait tomber l'infini dans le fini, elle dénature et elle trouble tout. Or, le principe est juste, Dieu est dans la conscience. Ce qui est faux, ou du moins à prouver, c'est que tout raisonnement médiateur doive être interdit. Qui ne sait que des notions acquises par une laborieuse dialectique finissent par devenir si familières à la conscience, qu'elles s'y présentent comme immédiates? Sont-elles fausses pour cela, ou

bien sont-elles devenues vraies? Dans les deux cas, le principe de Jacobi serait démenti. La morale et la religion ne s'épurent-elles pas, ne se développent-elles point par la médiation de certaines réflexions? Le savoir immédiat, considéré comme la forme exclusive du savoir, conduirait à n'admettre que des vérités subjectives, c'est-à-dire à nier toute vérité.

Ces positions successives par lesquelles a passé la pensée sont comme autant d'échelons qui l'élèvent à la science véritable. La pensée, comme entendement, s'arrête à des déterminations fixes et à leurs différences, qu'elle considère comme subsistant par elles-mêmes; mais, comme dialectique, elle détruit ces déterminations fixes, et, les poussant à l'extrême, les transforme en leurs opposés. Ainsi elle engendre la nécessité de les concilier, et l'on voit comment elle est le principe moteur, l'âme du progrès scientifique. Puis, enfin, la pensée comme spéculation, la pensée positivement rationnelle, saisit l'unité des déterminations dans leur opposition. Ainsi la logique est successivement la théorie : 1° de l'être ou de la pensée immédiate; 2° de l'essence ou de la pensée réfléchie et médiate; 3° de la notion ou de l'idée, ou de la pensée revenue à elle dans son développement.

Ainsi se termine l'Introduction, et la Logique commence.

L'être est l'idée en soi. Les déterminations de l'être, les déterminations logiques sont des définitions de l'absolu ou de l'idée en soi. L'être a trois formes : la qualité, la quantité, et puis la mesure, qui réunit l'une et l'autre, qui est la qualité quantitative.

Nous ne pouvons suivre dans ses détails cette déduction des catégories. Donnons-en cependant quelque idée en résumant au moins la déduction de la qualité.

L'être pur est le commencement, pensée pure, indéterminé pur, une abstraction. C'est en même temps la connaissance immédiate, et la première pensée de la philosophie, celle des Éléates. C'est la même chose au fond qu'on exprime, en disant que Dieu est le principe de l'être en toute existence.

N'étant aucune réalité déterminée, l'être pur est donc le négatif absolu; pris en soi, c'est le néant; le néant est la seconde définition de l'absolu, l'être suprême de la philosophie moderne, le principe universel du Bouddhisme.

Le néant étant identique avec l'être pur, la vérité de l'un et de l'autre est l'unité des deux, ou le *devenir*. Il n'y a pas d'opposition plus tranchée que celle du néant et de l'être; mais la différence ne

peut s'exprimer, parce qu'ils sont tous deux indéterminés ; le devenir n'est ni l'un ni l'autre. Il est la première pensée concrète, et par là la première notion. C'est l'être posé ce qu'il est en vérité. Or, le devenir est le principe de la philosophie d'Héraclite.

Mais le devenir, détermination très-pauvre, a pour résultat l'existence, qui est le devenir fixé. Ainsi, l'essence du devenir est d'être toujours en mouvement pour aboutir à un produit déterminé, c'est-à-dire à un être affecté de négation, par conséquent ayant le germe de la mort ; car la détermination supprime ou nie tout ce qu'elle laisse en dehors. L'existence est l'être déterminé ; cette déterminatation immédiate s'appelle qualité ; quelque chose est par sa qualité ce qu'il est. L'existant n'est quelque chose de déterminé, l'être déterminé que par ce qu'il n'est pas. Mais ce qu'il n'est pas n'est considéré que comme son rapport *à un autre*, et c'est ainsi que le négatif est pris comme positif, afin que ce qui existe soit pris pour une réalité. La qualité est donc réalité, en tant que considérée relativement à la négation qu'elle contient, mais qui en est distincte. La négation n'est plus le néant abstrait, mais elle est comme *un autre* être ; et il suit que la qualité, en tant que la négation ou *cet autre* est sa

détermination, est être *pour un autre;* mais l'être de la qualité, comme tel, est l'être en soi.

Dans l'être en soi, pris comme existant, c'est-à-dire dans l'existence, la détermination est une avec l'être; et l'on vient de voir qu'elle est en même temps limitation, par conséquent négation. Ainsi, l'être autre n'est pas en dehors de l'existence, mais il est un de ses moments; en d'autres termes, la limite est inhérente à l'existence. Quand on parle de quelque chose, on pense aussitôt à un autre; la limite n'est donc pas un néant abstrait, mais un néant qui est. Quelque chose est en soi l'autre de lui-même et dans l'autre sa limite lui devient objective. Le quelque chose et l'autre sont donc identiques. Cette idée de l'un et de l'autre comme éléments de l'être est dans Platon.

Il suit que quelque chose devient un autre, qui lui-même étant quelque chose, devient à son tour un autre, et ainsi à l'infini. Cet infini est l'infini négatif, c'est la négation sans cesse renaissante du fini. C'est l'expression de la contradiction que renferme le fini, étant aussi bien quelque chose que son autre. Le fini est sujet à un développement infini qu'il n'accomplit jamais. On retrouve cette idée dans Aristote et dans Anaxagore.

Quelque chose dans son rapport à un autre est

déjà un autre par rapport à celui-ci, de telle sorte que ce en quoi il se change est tout à fait identique avec ce qu'il devient. Quelque chose dans son passage à un autre revient donc à soi. Il devient *l'autre de l'autre*. Ainsi l'être est rétabli. Mais comme négation de la négation, il est l'être pour soi. C'est la qualité parfaite, qui réunit l'être et l'existence comme ses moments. L'être pour soi est rapporté à lui-même; comme existence, il est déterminé, mais non comme *quelque chose* distinct d'*un autre;* la différence est donc détruite. L'être pour soi est idéalité, tandis que l'existence est considérée comme réalité. L'idéalité est donc la vérité de la réalité ou la réalité prise en soi.

En tant que quelque chose ne fait dans un autre que revenir en soi, il est un avec lui. Le nombre infini des déterminations est concentré en une unité idéale. Ce qui donne le principe de Xénophane, que tout est un.

L'être pour soi, comme unité de quelque chose et d'un autre, est relation à lui-même, relation négative. Par là, le *un* se montre comme ayant en soi un principe de répulsion, par lequel il se pose comme multiple. Mais, dans le multiple, l'un est ce qu'est l'autre, tous sont identiques. Par la production du multiple, le un ne devient pas réellement un autre,

ce n'est que l'infinie reproduction de soi-même. Tel est le point de vue de Leucippe et de Démocrite; tel est celui de l'atomisme.

En définitive, chacun des êtres étant ce qu'est l'autre, le multiple est un, et ce retour de la pluralité à l'unité est la totalité.

Nous croyons avoir résumé fidèlement l'analyse que donne le Mémoire de la déduction de la qualité. Ce résumé peut suffire pour faire connaître et la manière d'Hegel, et le caractère à la fois dialectique et historique de sa méthode, et le mode d'exposition de l'auteur dont l'ouvrage est soumis au jugement de l'Académie. Quelque étrange, quelque difficilement saisissable que lui aura paru cette algèbre, nous pouvons lui attester qu'elle est une reproduction comprise et éclaircie de la logique hégélienne.

On a vu que la seconde partie de la Logique est la théorie de l'essence. Dans la Logique, l'essence (*das Wesen*) est d'abord prise en soi ou comme réflexion; puis comme apparition ou phénomène (*Erscheinung*); enfin, comme réalité (*Wirklichkeit*) ou unité de l'essence et du phénomène. Dans l'Encyclopédie des sciences philosophiques, qui contient comme une révision de la Logique, l'essence est d'abord le fondement de l'existence; puis, passant par le phéno-

mène, elle devient l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, de l'essence et du phénomène, ou la réalité. Identité, différence, existence, chose, matière, forme, nécessité, contingence, substance, accident, sont les déterminations ou catégories secondaires qui sont définies ou déduites dans cette seconde partie.

La troisième, qui contient la théorie de la notion, la présente comme la puissance substantielle qui est pour elle-même, ce qui, dans son identité avec soi, est le déterminé en soi et pour soi. La notion ou le concept absolu, base de l'idéalisme absolu, est successivement considérée comme notion subjective, comme notion objective, puis comme IDÉE ou sujet-objet, unité de la subjectivité et de l'objectivité, vérité absolue.

Ainsi s'achève et se résume tout le système, qui n'est que le contenu de l'idée absolue. Celle-ci est la fin du système; mais, comme dans tout le cours du développement dialectique, c'est elle qui est en progrès, qui traverse toutes les phases de l'évolution, elle revient donc en définitive à elle-même. Elle est pour elle-même, elle est l'idée comme être, c'est-à-dire comme nature; et le cercle se ferme pour se rouvrir encore.

On comprend que les détails de cette déduction,

dont nous n'avons pu indiquer que les têtes de chapitres, sont ou doivent être les preuves démonstratives de la doctrine qui a été précédemment caractérisée par ses traits généraux. L'analyse de ces détails, faite avec grand soin, n'est accompagnée d'aucune observation. C'est une lacune; et nous devons la signaler, comme aussi nous devons renouveler quelques-unes des observations que nous adressions à l'auteur du précédent Mémoire. Sans doute ici, l'analyse d'introductions nécessaires n'est pas négligée et la rédaction de la Logique est plus libre, plus facile à saisir. Cependant on s'est borné également à la Logique de l'Encyclopédie, et l'on n'a pas encore assez hardiment remplacé ou expliqué les termes d'Hegel par des équivalents. L'Académie a pu en juger ; car nos expressions sont celles de l'auteur, et nous nous serions fait scrupule de retraduire, au lieu d'abréger sa traduction.

A la Logique succède la Philosophie de la nature, qui en est dérivée. M. de Schelling avait donné le premier exemple d'une physique devant correspondre de tout point à la métaphysique. Hegel, qui l'accuse d'avoir puisé la première dans son imagination, prétend déduire l'une de l'autre, et, en s'appuyant parfois sur M. Michelet, disciple et éditeur d'Hegel, l'auteur du Mémoire rend compte de cette déduction.

La nature, suivant Hegel, est et reste éternellement un problème pour l'observation. Il faut donc chercher à la connaître par un autre voie. La vraie téléologie consiste à la considérer dans sa libre activité, dans sa vie propre, comme se développant en elle-même et pour elle-même, selon sa nécessité immanente. Ainsi faisait l'ancienne physique, qui était bien, ou du moins tendait à être une philosophie de la nature, aspirant à connaître l'essence des choses. Une telle philosophie prend les matériaux de l'expérience au point où la physique ordinaire les a laissés, et traduit les généralités de la physique sous la forme de la notion.

Elle a pour catégorie cette catégorie de toute philosophie : l'infini est l'unité de lui-même et du fini. Cette unité une fois conçue, comment l'idée générale arrive-t-elle à se déterminer, à se particulariser, ou comment s'opère le passage de l'infini au fini, ou comment l'idée s'est-elle faite nature ? c'est la question : Comment Dieu s'est-il décidé à créer le monde ?

La nature est l'idée sous la forme d'*un autre*, l'idée en dehors d'elle-même, la négation de l'idée. L'idée divine consiste en cela qu'elle se décide à mettre au dehors cet autre ; puis le retire à soi, afin d'être subjectivité et esprit. La philosophie de la

nature est comme le moyen de ce retour, car elle donne à l'esprit la connaissance de son essence dans la nature.

Puisque la nature est d'abord le différent de l'idée, distinguons dans le différent, le général, le particulier, l'individuel. Le général est conservé dans l'éternelle unité de l'idée; l'autre de cet extrême est l'individualité, la forme de l'esprit fini. Entre les deux extrêmes est le particulier; l'idée dans le particulier est la nature. Dans la nature, l'idée n'est pas telle qu'elle est en soi et pour soi; mais elle se manifeste dans la nature nécessairement, et la nature n'est que mouvement pour redevenir esprit. Ainsi, à chaque moment, l'idée s'y révèle. Mais telle qu'elle est, la nature n'est pas adéquate à sa notion; elle est la *contradiction qui n'est pas résolue*. La notion n'est dans la nature que quelque chose d'intérieur, ou si elle y existe, elle n'existe que dans l'individu vivant. Il n'y a donc pas de loi de continuité de la forme inorganique à l'organique.

Les métamorphoses s'opèrent dans la notion qui seule se développe; mais les formations diverses de la nature, quoiqu'elles s'opèrent nécessairement et correspondent au progrès de la notion dans sa totalité organique, ne sont pas adéquates aux déterminations rationnelles qu'elles reflètent. On ad-

mire la nature pour sa richesse, qui n'atteste que son impuissance. Ses diversités sont autant de vains efforts. C'est cette impuissance même de la nature qui empêche la philosophie de tout expliquer; car la philosophie ne peut comprendre ce qui est étranger à l'idée.

Toutefois, la nature prise en soi n'en est pas moins un tout vivant. Elle tend à se poser ce qu'elle est en soi, à s'élever à l'existence de l'esprit, qui est la vérité, la fin de la nature, la vraie réalité de l'idée.

Cette philosophie se divise en mécanique, physique et organique, division dont nous ne pouvons qu'indiquer le contenu. La mécanique traite du temps, de l'espace, de la matière et du mouvement, et par conséquent contient tout le système de l'attraction et les principes de l'astronomie. La physique traite d'abord de l'individualité générale, ou des formes générales, des qualités physiques de la matière, par conséquent des éléments. Puis, elle passe à l'individualité particulière, c'est-à-dire qu'elle détermine les qualités telles que la pesanteur spécifique, la cohésion, le son, la chaleur, etc. Enfin, elle atteint l'individualité totale, c'est-à-dire qu'elle considère la figure, et par elle le magnétisme, la cristallographie, puis les qualités particulières des

corps, la lumière, l'électricité qui la conduit à la chimie.

La physique organique a pour objet la vie; elle étudie l'organisme géologique, l'organisme végétal, l'organisme animal. On ne peut même indiquer les innombrables questions qu'Hegel résout ou pense résoudre, en parcourant ce cercle immense. La rapide analyse que le Mémoire contient n'en donne, en quarante pages, qu'une idée superficielle. Disons seulement qu'Hegel termine en montrant la mort comme nécessaire, puisque l'individu en porte le germe en soi, dans son étroite limitation, c'est-à-dire dans ce qu'il contient de négation de l'être. Il meurt donc, et de cette mort de la nature sort l'esprit. La vérité des individus est leur unité comme différents. La mort, en abstrayant les différences individuelles, n'est donc qu'un retour à la vérité. La vie générale ou l'espèce repousse ainsi la réalité, pour se maintenir dans son idéalité; elle est identique avec elle. Elle est divine, éternelle. La mort est la solution de l'individu et la *procession de l'esprit*. Car la négation du naturel ou de l'individualité a pour effet de poser le général ou l'espèce. Le général étant ainsi pour soi, la notion est pour soi. Or elle n'apparaît telle que dans l'esprit, où la notion devient objective pour elle-même. C'est la pensée

qui, comme le général, ayant conscience de soi, est immortelle. Tel est le passage de la nature à l'esprit. Elle se tue elle-même pour renaître esprit. Elle est devenue un autre pour elle-même, afin de se reconnaître comme idée et de se réconcilier avec elle-même.

Quand on dit qu'elle renaît esprit, cela ne veut pas dire que l'esprit soit né d'elle. Cela veut dire qu'il se retrouve; il est autant avant qu'après elle. En renaissant de la nature, il semble en procéder; mais il se saisit d'elle abstractivement, tend à sa propre délivrance, et veut comprendre la nature comme étant sortie de lui. Ce travail de l'esprit, c'est la philosophie. L'esprit voit dans la nature sa propre réflexion; nous y trouvons comme une image de nous-mêmes; nous y reconnaissons Dieu dans son existence immédiate; traduction hégélienne de l'expression ordinaire : Dieu manifesté par ses œuvres.

Ces réflexions, que nous resserrons sans changer les termes du Mémoire, donnent avec plus ou moins de clarté la pensée de la Philosophie de la nature. Nous avons dû supprimer les détails, parce qu'ils seraient infinis, non parce qu'ils manquent d'intérêt. Nous croyons au contraire que plus cette physique rationnelle déroge aux habitudes et aux règles de la science dans notre pays, plus elle mériterait de curieuse attention. Hegel y fait preuve de connais-

sances assez étendues, quoique sa science paraisse moins forte et moins sûre que celle de M. de Schelling, qui lui-même sera forcé, dans ses publications définitives, de modifier son naturalisme, modelé sur un état des sciences expérimentales antérieur de trente ans à leur état actuel. Ces tentatives, qui reproduisent la liberté du génie de la Grèce combinée avec la rigueur du génie moderne, seraient dignes d'être étudiées en elles-mêmes au flambeau de la science positive de la nature.

Nous revenons à la vraie métaphysique, en parcourant l'analyse de la Philosophie de l'esprit.

La notion est devenue la nature, et la nature est devenue l'esprit. Le troisième terme de cette grande évolution est le plus élevé; c'est le sommet du développement. L'ouvrage qui en traite est donc d'une haute importance, qui laisserait bien loin derrière lui tous les précédents, si dans ceux-ci, par anticipation, la vérité dernière n'eût été en grande partie exprimée; redite inévitable dans une doctrine de l'identité.

La philosophie de l'esprit est la science de l'essence elle-même comme esprit, et non une étude successive de facultés diverses, dont la division répugne au sentiment de l'unité vivante. L'esprit ne se développe pas comme la nature, en existences par-

ticulières; il se développe par moments, il traverse des états qui s'expliquent les uns par les autres. Dégagé de la nature, revenu à lui-même, il est essentiellement liberté; aussi peut-il faire abstraction de tout ce qui lui est extérieur, même de sa propre existence au dehors, être pour soi. Mais cette généralité même le détermine et le manifeste. La manifestation, qui pour la nature est le devenir, est pour l'esprit qui est libre l'acte de poser la nature comme étant son monde. Il se donne ainsi l'affirmation et la vérité de sa liberté; il crée le monde. L'absolu est l'esprit; telle est la plus haute définition de Dieu.

L'esprit se développe en trois degrés : il est subjectif, puis objectif, puis absolu. Comme subjectif et objectif, il est fini; comme absolu, infini.

L'esprit subjectif est en soi ou immédiat, âme, esprit naturel, objet de l'anthropologie; pour soi ou médiat, conscience, objet de la phénoménologie de l'esprit; en soi comme sujet pour soi, objet de la psychologie.

L'esprit étant la vérité de la nature, est comme tel *devenu;* il est âme du monde et âme individuelle. L'âme en général est l'immatérialité générale de la nature, sa vie idéale, la substance des déterminations de l'esprit; mais prise ainsi comme abstraction, elle n'est encore que la possibilité universelle. Ultérieu-

rement, la question de l'immatérialité de l'esprit n'a d'intérêt qu'autant que la matière et l'esprit sont pris comme deux choses opposées; mais cette opposition est bien atténuée, et l'esprit étant la vérité de la matière, la matière est sans vérité. De même le commerce de l'âme et du corps n'est plus une contradiction pour les philosophes qui, semblables à Descartes et à Leibnitz, y font intervenir Dieu, c'est-à-dire ramènent l'âme et le corps à l'unité.

L'âme naturelle générale n'est que la substance universelle qui n'a sa vérité réelle que comme âme individuelle. Par la position planétaire du globe, elle y devait trouver son berceau et y atteindre à sa vérité, comme elle le fait dans l'homme, et éminemment dans la race caucasique, où l'esprit est libre. Elle se réveille alors, et ce réveil est le jugement par lequel elle se reconnaît individuelle en se distinguant de la substance générale. En cette qualité, elle est sensible, c'est-à-dire qu'en elle est cette sourde activité de l'esprit dans son individualité sans conscience encore. L'individu sensible est la subjectivité du sentiment, l'idéalité simple à son plus faible degré. L'âme individuelle sensible n'est pas encore son propre sujet. Son progrès vers l'individualité subjective, vers la conscience de soi, la conduit à se distinguer de ses sentiments particuliers, à se

faire du corps un instrument, et elle devient l'âme réelle. Par cela qu'elle s'est réalisée, c'est-à-dire qu'elle a exclu d'elle la totalité de ses déterminations en se l'opposant comme son objet, elle devient moi.

Elle est conscience alors, et la phénoménologie retrace toutes les formes que parcourt la conscience jusqu'à ce qu'elle se constitue comme esprit.

Dans la conscience en général, l'esprit apparaît comme phénomène. Il a la certitude de lui-même, et son but est d'identifier son phénomène avec son essence. La conscience est d'abord sensibilité, puis perception, puis entendement : on connaît depuis Kant le sens de ces distinctions. Par ces phases, la conscience devient la conscience de soi ; c'est la vérité de la conscience. L'unité dans laquelle a disparu alors l'indépendance réciproque du sujet et de l'objet, à ce point que toute conscience même d'un autre objet est virtuellement conscience de soi, et que toute conscience quelconque est exprimée par moi = moi, cette unité, dis-je, est la raison, ou la généralité et l'objectivité de la conscience de soi, ou la certitude que les déterminations du moi sont celles de l'essence des choses. La raison, étant cette identité, est donc à la fois et la substance absolue, et la vérité comme savoir. Or la vérité comme savoir est l'esprit.

La psychologie considère l'esprit d'abord comme théorique, c'est-à-dire comme intuition, perception, pensée. Comme pensée, il est identique à la raison, qui est ici le mouvement spontané du général, qui en descendant au particulier et à l'individuel, ne fait que se rejoindre lui-même, et se maintient ainsi comme savoir spéculatif. L'esprit pratique est sentiment pratique, passion, libre arbitre. La volonté qui tend à se déterminer par elle-même, non plus à choisir entre les passions ou penchants, mais à les satisfaire dans leur généralité en les soumettant à l'ordre que la raison conçoit, arrive à poser comme identiques la notion et l'objet, et c'est à cette condition qu'elle est vraiment libre. L'esprit libre est donc l'unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique.

Dans la volonté raisonnable, l'idée apparaît comme activité tendant à développer la volonté et à en poser le contenu comme existence, comme réalité. Ceci mène à l'esprit objectif. La science de l'esprit objectif comprend la philosophie du droit, la morale et la politique.

Il est impossible de poursuivre dans ces sciences, elles-mêmes si étendues, toutes les divisions triples que le génie à la fois inventif et logique d'Hegel parvient à y retrouver toujours, en posant deux idées

contradictoires qu'une troisième concilie dans une plus haute unité. Ainsi, par exemple, en droit, le *crime* est une action nulle en soi, parce qu'en sacrifiant le droit en soi à un sentiment intéressé, elle érige en loi générale la loi particulière d'un penchant individuel. Par une action analogue, et nulle au même titre, la *vengeance* affirme la nullité légale du crime et le reproduit en n'ayant pour but que la satisfaction d'une personnalité offensée. Ce progrès irait à l'infini, si la contradiction ne se détruisait dans un troisième jugement qui est désintéressé, la *peine*. De même, dans la politique, la *famille* est comme l'esprit immédiat ou naturel; la *société civile*, totalité relative des rapports réciproques des personnes, est l'esprit général. Enfin l'unité qui les comprend, la substance qui a conscience de soi comme esprit développé en une réalité organique, est l'*État*.

L'État est national. La négation et tout à la fois la substance des esprits nationaux, c'est l'esprit universel. Il se manifeste dans l'histoire, et s'y saisit dans sa généralité concrète pour s'élever au savoir de l'esprit absolu, comme à la vérité éternelle.

L'esprit absolu est l'unité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif, l'esprit qui se réalise par lui-même. Maintenant il n'est plus sous la forme du devenir; il a une absolue conscience de lui-même. Là

se découvre son identité avec l'esprit individuel, ou la conscience pour l'homme que son intelligence est elle-même l'absolu.

La science considère l'esprit absolu dans l'art, la religion, la philosophie.

« L'art est la plus haute glorification de la nature « comme symbole de la Divinité. L'idée comme « idéal est immédiatement présente dans l'art. Mais « l'objectivité que Dieu se donne dans les œuvres « de l'art n'est pas encore une activité indépendante « du sujet. C'est uniquement dans l'imagination « productive du génie artistique et dans la contem- « plation de ses œuvres que l'esprit divin est pré- « sent. »

L'art romantique, qui réduit la nature à n'être qu'un voile transparent de l'esprit divin, fait le passage à la religion proprement dite. Dans les formes historiques que celle-ci suppose, il faut voir le progrès des déterminations de l'absolu, ou autant de définitions successives de Dieu. A ces déterminations correspondent toujours tous les autres éléments qui constituent l'homme et la société. Le tout forme un ensemble systématique. L'histoire des religions coïncide avec l'histoire universelle, ou plutôt elle est cette histoire même.

Dans la religion, l'existence de Dieu est d'abord

indépendante; mais toute religion tend à détruire l'opposition entre le monde spirituel et l'individu qui doit s'y soumettre. Elle n'est religion qu'autant qu'elle y réussit. Dans le fait cependant, la conciliation n'est jamais absolue, parce qu'elle suppose une différence amenée par la chute de l'homme.

Les diverses manières d'opérer l'union de l'homme avec Dieu, après en avoir posé l'unité, constituent autant de formes religieuses successives. La première est celle des religions de la nature, fondées sur la preuve cosmologique de l'existence de Dieu, et qui ne sont que fétichisme, panthéisme, dualisme. La seconde est la forme des religions de la sagesse, fondées sur la preuve téléologique ou cosmothéologique; elle personnifie Dieu; les exemples sont la religion des Juifs, le polythéisme des Grecs, celui des Romains. La troisième forme est celle de la religion véritable, fondée sur la preuve ontologique, ou la religion chrétienne, qui accomplit l'union de Dieu et de l'homme, et dans laquelle l'esprit fini s'anéantit devant l'esprit infini qui s'unit à lui, tandis qu'en même temps l'esprit absolu se donne la conscience de lui-même en se réalisant comme individualité. L'esprit absolu se sait comme tel dans la conscience du chrétien.

Une religion qui a pour contenu l'esprit absolu

est essentiellement révélée. L'esprit n'est esprit qu'autant qu'il est pour l'esprit, qu'il sait qu'il est l'esprit; et dans la religion absolue, l'esprit absolu ne manifeste plus seulement ses moments, mais lui-même. Or manifestation, c'est révélation.

Cette idée qui se manifeste ainsi est nécessairement trinité. Elle est l'être général, la pensée qui est la substance de toutes choses, le père. Mais comme cette pensée n'est pas seulement une généralité abstraite, elle se double dans un autre, et devient ainsi pluralité d'idées, le fils, le *logos*, le lieu des idées, dans lequel Dieu devient monde intelligible. Mais de cette différence Dieu retourne éternellement à lui-même, à son unité; et ainsi il est, comme *esprit*, personnalité absolue.

Dans l'individualité s'est réalisé le jugement absolu de la personnalité divine. Dieu par ce jugement, Dieu en étant Dieu, pose éternellement *l'autre de soi*, non-seulement comme être intelligible, mais aussi comme monde sensible et phénoménal : Dieu passe ainsi dans l'entendement humain. De cette création ou de ce déploiement de l'être divin résulte la chute de l'homme. La nature en soi n'est pas le mal, mais elle est la possibilité du mal. L'esprit individuel, dans le jugement de l'esprit général, peut *se fixer comme conscience particulière opposée à*

la substance divine, c'est-à-dire s'enfoncer et demeurer dans ce second terme toujours contradictoire au premier, où l'*autre* est opposé à l'être posé. Mais l'homme, seul capable de cette défection, est seul capable de rétablir l'unité; aussi est-ce dans l'homme que la nature est sauvée. Ces deux moments de la chute et de la réhabilitation, dont l'idéalité est l'idée du fils, ont été fixés séparément sous forme d'histoire. La création, suivie de la chute, se présente d'abord comme un fait distinct. La réhabilitation, la rédemption, est conçue comme l'histoire d'un individu né de Dieu et retourné à Dieu. Dans un homme, tous ont abandonné Dieu; tous ont été sauvés dans un homme identique à Dieu. Ce que l'entendement sépare de cette façon dans le temps est l'histoire divine éternelle qui se reproduit en chaque individu. Mais aussi il y aura dans le temps un troisième moment historique où le monde disparaîtra. Le jugement dernier anéantira tout ce qui n'est pas divin, et rétablira l'identité pure. Dieu sera tout en tout.

Cette union mystique de la vie divine dans la vie humaine, de l'esprit individuel avec l'esprit absolu, exprimée par la religion, devient conscience de soi par la pensée, et elle est alors la philosophie. La philosophie n'est donc qu'une nouvelle forme de la

religion révélée; elle saisit l'identité de l'esprit et de l'absolu, son unité avec Dieu, et elle est la fin du mouvement universel qui aboutit à donner à l'esprit universel la conscience de lui-même.

Ainsi se termine cette longue exposition de la doctrine d'Hegel; elle est suivie d'un résumé critique dont voici l'analyse.

Cette doctrine suppose les règles logiques; et bien qu'Hegel distingue l'entendement et la raison, cette distinction, admissible en ce sens que l'entendement se borne à juger des choses sur leur aspect immédiat, tandis que la raison pénètre plus avant et juge l'entendement lui-même, ne peut abolir l'unité de l'esprit humain comme organe de la connaissance, ni l'universalité du principe de la raison suffisante qui, sous une autre forme, est le principe de contradiction, et, dans les choses, le principe de causalité. On peut donc juger la doctrine d'après ces principes, d'autant qu'Hegel lui-même reconnaît et emploie les principes logiques purs.

Seulement, dans le jugement, cette forme générale de la pensée, il voit une division, en se fondant sur l'étymologie du mot allemand qui désigne le jugement (*Urtheil*, partage). Sous les notions ordinaires, il admet d'autres notions qui sont comme les conceptions productives de celles-là. Derrière

le syllogisme logique, il place un syllogisme réel ou spéculatif, qui est le développement ontologique des choses mêmes, en telle sorte que toutes les formes logiques représentent la réalité et les relations mêmes des choses. La logique est ainsi substantiellement la métaphysique.

Comme les notions générales sont l'essence des choses particulières, la notion la plus générale est l'essence de tout. L'être pur, si vide qu'il paraisse, et bien qu'il soit l'équivalent du néant, recèle toute la plénitude de l'univers, qui en sortira par le seul mouvement de la pensée, par la seule nécessité de la dialectique éternelle, représentée ou manifestée par la déduction idéale dans notre esprit.

De la sorte, la pensée est identique à la création. La notion est l'essence de l'univers, l'univers en est la réalité extérieure; c'est-à-dire que la première, ne pouvant rester à l'état de virtualité pure, manifeste en elle une contradiction entre l'être et le néant, principe du mouvement qui produit la réalité. Ce jugement est un *partage*, un départ de la notion. Dans ce partage, la réalité est *un autre* pour la notion; elle ne saurait rester ainsi hors de soi, et par une opération nouvelle, une conclusion (*Schluss*), la notion revient à soi et *reprend connaissance*; elle est pour soi. Puis, toujours par son propre

mouvement élevé à une plus haute puissance, elle renouvelle cette évolution jusqu'à ce qu'elle soit devenue notion complète, idée absolue. L'idée absolue, produit du travail dialectique, fait évolution à son tour, et elle devient d'abord nature; puis, en revenant à elle, esprit absolu.

Ce rhythme de la dialectique spéculative repose sur l'hypothèse de l'identité de la pensée humaine et de la pensée divine absolue, hypothèse qui ne peut être démontrée que par la vérification qu'elle trouve ou doit trouver dans le développement entier du système.

De là les objections suivantes.

1° Comment la notion éprouve-t-elle le besoin d'être pour soi, c'est-à-dire, comment, sans conscience, a-t-elle besoin d'arriver à la conscience, ou comment sans conscience a-t-elle besoin de devenir un autre? Comment l'idée logique, qui commence au néant, peut-elle, sans addition extérieure, et par son développement interne, produire l'univers? La dialectique n'est arrivée à l'idée logique de l'être pur, qu'en faisant abstraction de toute réalité ou de toute détermination; puis, en restituant les déterminations progressives, elle recompose la réalité et se fait l'illusion de créer, en ne faisant que reprendre ce qu'elle a d'abord soustrait. Tout cela

vient d'une confusion entre le général et l'universel, exprimés en allemand par un seul mot, *allgemein*. Or l'idée d'un genre (ou le général) est générale ou universelle dans un tout autre sens que l'idée d'une loi ou de Dieu. La première représente sous une forme commune dans l'entendement plusieurs choses abstraction faite de ce qui les constitue réellement, tandis qu'une loi est universelle comme mode général et constant, tandis que Dieu est universel comme cause de tout. Le général n'est donc pas l'essence réelle des choses, et la preuve, c'est qu'il y a des idées générales à plusieurs degrés; il n'y a pas de genre absolu; l'arbre est le genre du pin et du chêne; le végétal est le genre de l'arbre. En remontant l'échelle des genres, on arrive au genre le plus général, à l'être pur, dont une abstraction de plus fait le néant. C'est un néant logique qui ne peut être le principe réel et virtuel de rien d'existant.

La confusion des formes logiques avec les choses est exprimée par cette proposition : Tout ce qui est rationnel est réel, et réciproquement; et Hegel ajoute que tout ce qui passe n'est point réel. Cela veut dire qu'il confond les contingences logiques avec les contingences métaphysiques ou réelles. Le contraire du contingent logique est l'essentiel, et le

contraire du contingent métaphysique est la nécessité. Ainsi toute existence qui n'a pas son principe en elle-même est contingente; mais elle n'est pas pour cela *inessentielle* ni sans réalité, comme le sont pour la logique les accidents, dont il peut être fait abstraction, sans que l'idée essentielle de la chose soit détruite.

2° Le principe mis à part, on doit reconnaître la beauté de l'édifice élevé par Hegel, et la puissance de génie qu'il a montrée en l'élevant. De cette tentative grandiose est résulté non-seulement un ensemble admirable, mais une foule d'aperçus intéressants, et même des découvertes. Mais trop souvent aussi le système dégénère en un vain formalisme; trop souvent les faits sont dénaturés, mutilés ou supprimés. C'est ce qui arrive surtout dans la philosophie de la nature. Elle ne mérite certainement pas le dédain des physiciens; ils y trouveront quelque chose à apprendre. Mais si Hegel est fondé à leur reprocher leur mépris de toute spéculation, on doit lui reprocher à lui son mépris de la nature même. Il la dédaigne surtout dans ce qu'il ne peut comprendre, dans sa variété; et cette richesse de ses produits l'embarrasse tellement qu'il en retranche autant qu'il peut, rejette la pluralité des mondes, nie qu'il y ait aucun système

dans le ciel étoilé, et ramène tout à la terre, seul séjour pour lui de la vie et de l'esprit.

3° L'idéalisme d'Hegel tend à nier le monde spirituel aussi bien que le monde physique. La réalité, selon lui, est virtuellement dans l'idée, actuellement dans son évolution, et elle est absolue dans l'idée devenue sujet et esprit. Mais l'idée esprit recommence éternellement. Ainsi Dieu n'est jamais, il devient toujours. Il n'a point d'existence personnelle; il ne se connaît que dans l'homme, ou plutôt dans le philosophe idéaliste. Cette doctrine est donc inconciliable avec la religion, avec les croyances essentielles de toute religion. Elle n'admet pas un Dieu distinct du monde, puisque son Dieu est vie, âme, esprit, mouvement universel. Il n'existe que dans l'homme; il ne doit la conscience de lui-même qu'à la pensée humaine. Là est sa personnalité absolue. S'il est la conscience absolue, il ne se connaît que dans la conscience individuelle. En tout cela, le spinozisme est évident : seulement, au lieu d'un panthéisme matériel, c'est un panthéisme spiritualiste, où l'esprit universel n'a conscience de lui-même que dans l'individualité. Mais les conséquences n'en sont pas moins que si cette individualité n'est qu'une forme passagère de l'esprit universel, l'im-

mortalité de l'âme, qui est celle de chaque âme, s'anéantit; ou que si au contraire Dieu est tout entier dans les individualités, c'est lui qui disparaît; il y a athéisme. Il est trop manifeste qu'une telle philosophie, quoiqu'elle déclare le christianisme une religion véritable, comme contemporaine de la dernière évolution de l'idée, ruine le christianisme, ou ne paraît échapper à cette dernière extrémité qu'en dénaturant les dogmes chrétiens par des abus de mots. La doctrine d'Hegel ne rejette pas, si l'on veut, le christianisme, mais elle l'absorbe.

4° Sans doute elle n'exclut point la plus pure moralité chez ceux qui la professent, mais elle renverse les principes essentiels de toute moralité, car elle n'admet ni la liberté, ni la différence réelle du bien et du mal. Tout, étant évolution d'un contenu donné, est virtuellement prédéterminé, et la liberté, bien que posée comme essence de l'esprit, devient nécessité pour les individus. Leur action propre est un effet de l'action éternelle de l'esprit absolu, et par conséquent le bien et le mal, manifestations également nécessaires, n'ont rien d'absolu. C'est ce même fond d'idées qui donne à l'histoire, soit des peuples, soit de la philosophie, comme l'entend Hegel, un caractère de fatalisme, et qui lui fait apercevoir les actions des hommes d'une manière toute différente

du jugement moral de l'humanité. De même encore, sa politique absorbe l'individu dans l'État, les nations dans le monde, et le monde dans l'esprit; et l'on ne sait comment y rattacher logiquement les garanties libérales qu'il réclame contre le pouvoir absolu de l'unité monarchique. Enfin, au terme de l'histoire et de la politique, il place un salut universel qui n'étant que la conscience qu'aurait l'homme de son unité avec Dieu, se réduit à n'être que le salut des philosophes idéalistes, puisque dans leur philosophie seule cette conscience est adéquate. Ces conséquences jugent la doctrine.

5° Cette doctrine mérite au plus haut degré le reproche adressé au kantisme de réduire les idées de la raison à des moyens de connaissance, à des règles pour réduire la connaissance multiple à l'unité. C'est à cette unité rationnelle qu'Hegel a sacrifié la réalité de toutes les existences. En se posant ainsi le problème de la science spéculative dans toute son étendue, en l'attaquant avec toutes les forces du génie et de la dialectique, il a prouvé que ce problème est insoluble. La tentative de le résoudre suppose en effet que la pensée explique toutes choses, et partant qu'elle est par sa nature dépositaire du plan du monde, qu'elle est égale à la connaissance divine, et partant encore, que les lois

de l'univers et celles de l'intelligence sont absolument identiques; d'où il suivrait que la vie de l'une représenterait le mouvement de l'autre, ou plutôt qu'il y aurait entre l'une et l'autre identité. L'idée serait donc la seule réalité; elle serait Dieu et le monde. Or, pour que la solution fût véritable, il faudrait qu'elle satisfît à tout et contentât pleinement la conscience et la raison. C'est un résultat que la philosophie d'Hegel n'a point obtenu. Après lui, les doutes subsistent; la division est dans son école; tout indique que ce système aura le sort de ceux qui l'ont précédé, et que l'idéalisme poussé à ses dernières limites ramènera la spéculation au réalisme.

Ainsi conclut l'auteur du Mémoire, et sur cette analyse, l'Académie pensera sans doute que ce travail sur Hegel est d'un haut prix. L'exposition aurait pu offrir une brièveté plus élégante sans perdre de sa clarté. Au contraire, elle aurait plus facilement pénétré dans l'esprit du lecteur. Mais elle est partout solide, instructive, consciencieuse, et avec de l'attention on la comprend, parce que l'auteur s'est fait une loi de se toujours comprendre lui-même. Sans doute il s'est quelquefois aidé de M. Michelet, il ne le cache pas; mais M. Michelet appartient aussi à la philosophie allemande, et c'était encore la faire connaître que de le prendre çà

et là pour interprète, et que de traduire quelques unes de ses idées.

Au premier rang de ceux qui contribueront à la réaction annoncée contre Hegel, l'auteur du Mémoire place Herbart, dont il examine maintenant la philosophie.

Herbart est ici opposé à Schelling et à Hegel, comme Jacobi l'a été plus haut à Kant et à Fichte.

La vie d'Herbart est esquissée en peu de mots; ses ouvrages sont énumérés, et une controverse est rappelée qui s'est élevée récemment sur le point de savoir si ce philosophe n'avait fait que reprendre et développer le kantisme, ou s'il s'en séparait essentiellement. Le vrai, c'est qu'il relève historiquement de Kant et de Fichte, sans être de l'école ni de l'un ni de l'autre. Sa pensée générale est celle d'un retour au réalisme. Sa méthode se fonde, non sur la supposition que la vérité philosophique se manifeste diversement et successivement, et que par conséquent tous les systèmes ont leur justesse et leur à-propos, mais sur ce principe que la vérité étant immuable, il n'y a pour chaque question qu'une solution absolument juste. La philosophie, comme les mathématiques, doit s'accroître avec le temps, mais non se contredire; aussi faut-il s'attacher à bien déterminer les questions fondamentales et en

poursuivre dans la sphère de chacune la solution rigoureuse, sans s'obstiner dans la prétention d'un principe unique. De toutes les solutions certaines doit se construire avec le temps un édifice régulier, grâce à l'unité naturelle de la raison.

Poser nettement les questions est donc le but spécial de cette doctrine, telle qu'elle est exposée dans le livre intitulé *Introduction à la philosophie.*

La philosophie en général remonte aux notions, et laisse aux autres sciences le soin de recueillir ce qui est donné dans l'expérience. Elle n'est donc pas intuitive, et commence par la réflexion; elle est l'élaboration des notions.

Analyser les notions, leur donner la forme du jugement et du raisonnement, c'est l'œuvre de la logique. La métaphysique complète ces notions par la pensée, et les détermine de façon à résoudre ce que la logique y trouve de contradictoire; la métaphysique appliquée comprend la psychologie, la philosophie de la nature et la théologie rationnelle. Les notions qui se distinguent des idées métaphysiques par leur évidence immédiate, sont l'objet de l'esthétique, qui comprend la morale.

Au premier rang des conditions générales de la pensée philosophique, il faut placer des notions ou

jugements pouvant servir de point de départ ou de principes de connaissance. En aucun cas, la psychologie ne peut servir de base ni même de préliminaire. Le doute, quant à la vérité de l'expérience et aux convictions du sens commun, est le commencement de toute philosophie, début sans danger, pourvu qu'on se soit d'abord affermi sur le sol des idées morales. Cette réflexion sceptique n'est alors qu'un moyen d'arriver à la certitude.

Suit l'énumération des questions ordinaires touchant la validité de nos connaissances : elles ne laissent en ce moment accès qu'au dogmatisme ou au criticisme.

Après ces préliminaires, Herbart, entrant en matière, donne sa logique. Il y traite de la notion, du jugement, du raisonnement, et réfute en passant plus d'un principe méthodique de ses devanciers. Il passe ensuite à l'esthétique, et s'attache à démontrer la force et la clarté avec lesquelles se produisent les idées du beau et de l'honnête; il leur reconnaît une existence absolue, indépendante du sujet qui les conçoit. Les règles de la critique du goût, les rapports fondamentaux sur lesquels repose la morale, sont successivement analysés, et ces rapports sont présentés comme autant d'idées pratiques, également primitives et essentielles. Les principes de la

perfection, de la bienveillance, du droit, de la justice, doivent se combiner, se pénétrer, pour rendre par leur commune influence la vie raisonnable. La morale n'a point de principe souverain.

Enfin, les vrais problèmes sont posés dans la métaphysique. Ils résultent de la contradiction qui se montre dans les formes données de l'expérience; contradiction si bien connue de Platon et des Éléates, et qui a été retrouvée par Kant, établie par Fichte.

Herbart alors pose avec clarté les difficultés insolubles que paraît présenter la connaissance sensible. Comment la nature des choses serait-elle connue par les sens, puisque toutes les propriétés perçues sont relatives? Comment la pluralité des qualités est-elle compatible avec l'unité de l'objet? Quelles contradictions ne renferme pas la conception de la matière? Le temps, l'espace, l'infini, le fini, le changement, etc., tout offre des énigmes qui sont exprimées ici avec sagacité. L'unité du moi, dont nous avons une conviction si forte, n'est pas donnée elle-même comme dénuée de contradictions.

Pour expliquer l'origine de la connaissance, il faudrait, suivant Herbart, se rendre raison de ce que c'est que le changement. Or, dans l'exposition de ce qu'il appelle le *trilemme du mouvement*, il combat toutes les explications connues. Le prin-

cipe même de causalité semble périr dans cette analyse, qui en effet offre un caractère éléatique. En d'autres termes, il nie le changement, et se déclare pour le principe de l'être un et absolu, ainsi formulé : « La qualité de ce qui est est absolument « simple, et ne doit être aucunement déterminée « par des oppositions internes. » Seulement, il a soin de montrer quelles différences séparent l'unité des Éléates de celle de Spinoza.

Cependant, après avoir sévèrement traité les solutions de la Philosophie Critique, il faut bien produire les siennes. Le problème idéaliste, ou celui de la connaissance des choses extérieures, est résolu par un *monadisme*. Il y a réellement hors de nous des êtres simples dont la nature nous échappe, mais non pas les rapports internes et externes. Tout changement, toute pluralité de qualités, s'explique par les efforts de conservation de soi de ces êtres simples, contre la perturbation qui résulterait de la pression des uns contre les autres, si cette pression ne rencontrait aucune résistance. Le rapport d'action et de passion est donc une condition générale de la coexistence des êtres simples. Tous se meuvent les uns contre les autres de toutes les manières possibles, quoique chacun se meuve uniformément. Le changement n'est donc pas un attri-

but réel des choses; il n'y a que des changements de rapports.

De là des apparences dont nous nous formons des notions, auxiliaires nécessaires à la connaissance, mais qui ne représentent pas exactement la réalité.

Cette réalité, ce qui arrive réellement, donne naissance : 1° à un état de suspension qui a lieu lorsque plusieurs mouvements opposés viennent à se rencontrer dans un même être; 2° à des déterminations d'espace qui se lient à ce qui arrive, et qui constituent la nature visible, tandis que les faits intellectuels reposent sur les suspensions. Les unes et les autres sont le fondement de la vie organique.

Cette métaphysique générale conduit à la psychologie, qui a pour objet ce qui arrive réellement, et dont on ne voit dans la physique que le reflet. Toutes les perceptions simples sont des actes de conservation de soi. Il faut bien les rapporter à une substance nôtre et unique. Le premier être simple est donc l'âme; de sorte que la psychologie est dérivée de la métaphysique, puisqu'elle commence par appliquer ce principe que toute apparence suppose une réalité qui apparaisse. Et de la psychologie on arrive à la philosophie de la nature; car les phénomènes qui existent pour nous, en nous, ne peuvent s'expliquer uniquement par le principe simple,

qui est l'âme; il en faut d'autres également simples qui soient hors de nous, unis ou séparés. L'étude de leurs phénomènes fait connaître le cours de la nature; mais cette étude n'explique pas comment la nature a commencé, ni qu'elle ait pu commencer. La téléologie, c'est-à-dire la considération de la convenance qui éclate dans la nature entre les moyens et les fins, en d'autres termes, la sagesse empreinte dans l'ordre du monde, nous ramène à la foi en Dieu. Si l'argument physico-théologique n'est pas une démonstration scientifique, s'il ne peut donner une notion précise et complète de la Divinité, il n'en doit exercer que plus d'autorité. Car cette connaissance de la Divinité nous est interdite; la religion est surtout un sentiment, et elle gagne comme telle à cette ignorance même.

La psychologie et la philosophie de la nature de Herbart sont chacune divisées en partie synthétique et partie analytique. La première de ces parties est toujours fondée sur la métaphysique générale, la seconde sur l'expérience.

La pensée fondamentale de la psychologie, c'est que les représentations, en se pénétrant les unes les autres dans l'âme, se choquent et se retardent, quand elles se sont opposées, et se réunissent en une même force, quand elles ne se sont pas oppo-

sées. Par leur pression réciproque, elles deviennent tendance à représenter. Car les représentations opposées doivent se suspendre; de telle sorte que ce qui est représenté disparaisse en tout ou en partie, et se rétablisse de lui-même, dès que la suspension cesse ou qu'elle est détruite par une force contraire. Des forces qui sont opposées tantôt sont en équilibre, tantôt s'approchent ou s'éloignent de l'état d'équilibre par l'addition de forces nouvelles. Le secours des mathématiques est donc nécessaire à la psychologie, qui, dans sa partie synthétique, doit renfermer une statique et une mécanique de l'esprit.

La partie analytique doit traiter des phénomènes de l'âme, des diverses facultés, qui ne sont que les notions générales sous lesquelles on a classé les phénomènes internes. Les sentiments et les désirs, beaucoup plus variables que les idées, parce que celles-ci sont seules essentielles, ne sont souvent contraires entre eux que parce que les idées se présentent à la conscience par masses et groupes divers dont chacun porte avec soi ses sentiments et ses désirs.

La raison, qui distingue l'homme de la brute, n'est pas l'ennemie des autres activités intellectuelles; elle élabore et lie tout ce qu'elles produisent, et ramène tout à la plus haute unité. Le nom

de sens interne désigne un rapport de plusieurs masses de représentations dont l'une s'approprie l'autre. La liberté de la volonté, acquise comme la raison, limitée comme elle, n'est autre chose que la possibilité, pour les masses d'idées les plus fortes, de devenir le siége d'une volonté ferme, et qui s'élève au-dessus des excitations isolées du mécanisme psychique.

Nous ne chercherons pas à résumer l'analyse de la philosophie de la nature d'Herbart, qui, après avoir rejeté tous les principes sur lesquels on a essayé de fonder la physique spéculative, et même dressé contre certaines généralités des mathématiques les objections accoutumées du scepticisme, fonde la partie synthétique de la science sur la théorie déjà annoncée des perturbations et des conservations de soi, et la partie analytique, sur cette observation que les qualités des êtres ne nous apparaissent que par les conséquences de leurs oppositions.

L'*Introduction à la philosophie* se termine par un paragraphe consacré à la philosophie politique. Celle-ci, dans sa partie synthétique, présente une histoire générale de la naissance et du développement de la société; dans sa partie analytique, elle s'occupe des états-donnés par l'histoire, et tend à

expliquer les faits réels par les principes synthétiques.

Après cette analyse, que l'auteur du Mémoire ne laisse pas d'avoir assez prolongée, sans réussir, pour nous du moins, à donner à la philosophie d'Herbart une clarté suffisante (et ce défaut tient plus peut-être à la doctrine qu'à son interprète), suit un résumé critique. Les défauts évidents de cette philosophie y sont attribués particulièrement au caractère d'opposition qui domine en elle. Herbart fait la guerre à l'unité du savoir, à l'idéalisme absolu, à l'admission d'un principe dynamique et organique de la nature, et presque toujours il dépasse le but. L'exposé de ses propres idées est sans cesse mêlé de critiques et de réfutations qui ne manquent pas d'intérêt; mais, entraîné par la polémique, il a, pour combattre l'unité, laissé ses idées sans liaison; pour ruiner l'idéalisme, méconnu la valeur logique de ses déductions, donné un rôle exclusif au mécanisme dans le système du monde, conçu la Divinité comme une intervention miraculeuse destinée à résoudre les difficultés insolubles, et compromis par l'hypothèse de ses monades les droits de la raison et de la liberté. Mais il a du moins compris que les excès de l'idéalisme et du criticisme ne pouvaient être évités que par un réalisme rationnel qui rétablît

l'accord entre l'intelligence et l'univers, sans les absorber l'un dans l'autre. C'est en ce sens maintenant que la philosophie doit chercher le progrès; et, sous ce rapport, la tentative d'Herbart peut contribuer à l'avancement de la science.

Cette conclusion raisonnable, et qui replace Herbart à un rang plus modeste, nous paraît prouver qu'il n'aurait pas dû figurer dans le Mémoire comme le Jacobi de la seconde époque de la philosophie allemande, et que c'est un peu arbitrairement que l'auteur l'a choisi, parmi d'autres dissidents qui le valent, pour principal représentant d'une réaction à laquelle ceux-ci pourront bien avoir contribué tout autant que lui. A tant faire que de rechercher la résistance efficace que les philosophies régnantes ont pu rencontrer, il y aurait eu bien d'autres noms à citer. Au temps de Kant, le scepticisme de Schulze, et même la mysticité de Hamann, ont eu leur importance. Malgré ses excentricités super-naturalistes, Baader passe, auprès d'excellents esprits, pour avoir fait au panthéisme des écoles récentes une guerre plus dangereuse qu'aucun pur rationaliste. Les attaques de Krug contre M. de Schelling et contre Hegel n'étaient pas indignes d'être rappelées. Plus certainement encore, la philosophie de Solger de-

vait trouver une place dans le tableau, et une place honorable : car elle a rempli l'intervalle qui s'est écoulé de Schelling à Hegel. Fries, avec sa nouvelle Critique de la raison, avec son effort pour rendre Kant dogmatique et Jacobi scientifique, est, aux yeux de bien des juges, le véritable adversaire d'Hegel, ou du moins représente le mouvement opposé et simultané. Comment ne pas nommer également le digne représentant du rationalisme religieux, Schleiermacher, qui attaqua le côté panthéiste de l'école de Fichte, et qui, par un platonisme profond, s'éleva à la critique des principaux systèmes contemporains? Enfin, la doctrine de Krause, qui n'est ni la moins sensée, ni la moins forte, méritait d'être mentionnée au moins autant que celle d'Herbart; et nous pourrions signaler ces lacunes et d'autres, si nous ne savions que l'immensité du sujet et les conditions mêmes de notre programme sont de valables excuses pour des omissions, qui ne sauraient assurément être imputées à la négligence ou à l'ignorance.

Nous sommes arrivés au point où l'auteur du Mémoire ferme le cercle des *analyses étendues* que votre programme avait demandées. Le moment est venu d'en tirer une conclusion générale, et de juger définitivement un grand demi-siècle de la philoso-

phie allemande. Que doit-il rester d'elle dans la science, dans les traditions du monde pensant? Telle est la question à laquelle vous avez voulu une réponse.

L'auteur retrace le plan de son ouvrage, la manière dont il en a rempli les cadres, l'étendue du terrain qu'il a parcouru; et, quant aux jugements, il s'en réfère d'abord aux résumés spéciaux par lesquels il a clos l'examen de chaque système. C'est là qu'il a explicitement fait la part du vrai et du faux, et, partant, de ce qui doit rester et de ce qui doit passer.

Cependant il ne recule pas devant la nécessité de juger la philosophie allemande dans son ensemble, bien qu'il soit téméraire de s'expliquer sur l'avenir d'une évolution scientifique qui ne lui parait pas encore tout à fait achevée. Il y a, dit-il, un éclectisme plus puissant, plus infaillible que celui du savant au milieu de ses livres; c'est celui du temps. C'est ce choix sans préméditation que fait l'esprit humain de tout ce qui doit à jamais accroître ses richesses; et cet éclectisme, œuvre des années, il est difficile à l'historien de la philosophie de le devancer et de l'accomplir en son propre nom. L'auteur l'essaiera cependant, et peut-être était-ce préparer cette sorte de dépouillement scientifique que de

mettre, comme il vient de le tenter, la philosophie allemande sous les yeux de l'esprit français.

1° De 1780 jusque vers 1830, il a considéré comme ses principaux représentants Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi et Herbart. Les quatre premiers sont dans les voies de l'idéalisme, contre lequel protestent les deux derniers, l'un au nom de la conscience et du sens commun, l'autre au nom de la raison et de la science. Tous sont d'accord pour rejeter le principe qui dérive toute la connaissance de l'expérience sensible. On peut croire que, par leurs efforts et ceux de l'école française contemporaine, le principe de l'empirisme, du sensualisme et du matérialisme est désormais proscrit de la science.

2° Les six philosophes sont rationalistes. L'idéalisme de Kant est critique, et non dogmatique; Kant n'atteint guère que le phénomène qu'il soupçonne de n'être pas une fidèle image de la réalité; mais il n'ébranle pas la réalité en soi, qui se cache derrière le phénomène. Fichte tombe dans un idéalisme plus radical, et sa foi dans la raison morale le préserve seule du nihilisme, qui envelopperait son moi isolé dans le vide. L'idéalisme de Schelling et d'Hegel est objectif, et, sans nier le monde matériel, le replace dans la sphère de la

pensée même. Ils *intellectualisent* la réalité, et ne la suppriment pas. L'idéalisme d'aucun n'est l'idéalisme sceptique.

Kant n'accorde à la raison, en théorie, qu'une autorité critique; mais il lui reconnaît une autorité entière comme faculté logique, et une valeur absolue comme raison pratique. Cette dernière foi est presque la seule qui reste à Fichte. Jacobi, en se défiant des spéculations de l'entendement, se confie sans restriction à la nature raisonnable. Herbart donne à la pensée le droit de transformer, suivant sa nature, les données de l'expérience. Schelling et Hegel égalent la raison humaine à l'intelligence divine.

Tous sont donc rationalistes ou croient dans la raison.

3° Kant, Jacobi, Herbart, sont théistes; mais Kant n'admet qu'une théologie morale, Jacobi une théologie de sentiment, Herbart une physico-théologie. Fichte, Schelling, Hegel, sont panthéistes; mais aucun ne professe ce panthéisme matériel qui équivaut en principe à l'athéisme. Le panthéisme moral de Fichte, celui de Schelling qui embrasse la nature physique, celui de Hegel, idéalisme pur, conservent un caractère religieux. Dans tous les cas, les conséquences d'un système ne doivent pas être

confondues avec les sentiments d'un philosophe.

4° Quant à l'immortalité de l'âme, elle paraît incompatible avec la doctrine de Schelling et d'Hegel; elle est proclamée sous des formes diverses par les quatre autres.

5° Pour la morale, Kant, Jacobi, Herbart, sont d'un côté; Schelling et Hegel, de l'autre. Fichte occupe une place intermédiaire, quoique sa morale mystique soit haute et pure. Dans les autres systèmes d'idéalisme absolu, il semble que la raison pratique soit comme absorbée par la raison théorique.

6° Dans ces mêmes systèmes, la liberté morale est comme emportée dans un *fatalisme intelligible*. Elle est faiblement garantie par Herbart; elle est, pour Fichte, l'essence même de l'esprit; un principe qui domine tous les autres en certitude pour Jacobi; pour Kant, le seul fait rationnel immédiat, la seule loi que nous connaissions du monde intelligible.

7° Quant à la philosophie de la nature, le mécanisme domine dans la *physiologie* d'Herbart, le dynamisme dans la physique de Kant, de Schelling et d'Hegel.

Tous ces philosophes ont eu de nombreux adhérents. Il y a donc quelque vérité dans leurs ensei-

gnements. C'est ce qu'ils ont dit de vrai qui a captivé les esprits, et c'est ce qui doit rester après eux.

1° Il restera de Kant la nécessité d'une critique de l'entendement ou d'une théorie de la connaissance; le principe de la liberté morale, le principe absolu de la morale même; sa théologie morale, la preuve indirecte de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme; en politique, son idée d'un État juridique universel comme fin de l'histoire du genre humain; sa théorie du beau, comme principe d'une esthétique qui n'est pas fausse, mais incomplète.

2° L'idéalisme de Fichte restera pour attester jusqu'où peut aller l'esprit dans l'effort de tout tirer de sa substance, de tout expliquer par son activité; la morale de Fichte sera la plus sublime expression de ce que demande de nous la conviction de la dignité humaine.

3° Jacobi aura perfectionné, approfondi l'analyse de la conscience actuelle de l'humanité, et en combattant tous les systèmes exclusifs, produits arbitraires de la science, donné lui-même une forme plus rationnelle aux croyances fondamentales qui constituent la réalité de la nature intellectuelle et morale de l'homme. Il aura élevé une digue contre les aberrations de la philosophie spéculative. L'auteur s'é-

tend ici avec complaisance sur l'œuvre de Jacobi, à laquelle il assigne une grande valeur. C'est son esprit, dit-il, qui anime une école nombreuse en Allemagne aujourd'hui, travaillant en silence, par une combinaison de la philosophie du sentiment et de la philosophie critique, à constituer et à propager un réalisme rationnel qui convienne aux hommes de science comme aux hommes de foi.

4° *Le plus beau génie de tous les philosophes allemands, celui qui a le plus de rapport avec Platon,* est M. de Schelling, l'émule de Bruno et de Spinoza.

La grande idée de sa philosophie de la nature est celle sans laquelle il n'y a pas en effet de philosophie de la nature. C'est l'idée d'un principe unique et immanent, le principe dynamique, selon lequel l'univers, comme totalité absolue, est un tout organique et vivant. Sans admettre que ce principe existe, ni surtout qu'il puisse être connu et prouvé, on doit reconnaître qu'il est la condition à laquelle seulement la connaissance de la nature peut devenir un système.

5° L'idée de Hegel, plus vaste encore, est à la philosophie tout entière ce que celle de M. de Schelling est à la philosophie de la nature. Hegel a saisi le problème de la spéculation dans toute son étendue

et dans toute sa grandeur, et il a travaillé à le résoudre avec une vigueur inouïe et une science consommée. L'idée est inexécutable, elle n'a point de réalité; mais il faut la retenir, l'avoir sans cesse en vue, chercher incessamment à la réaliser. Au fond, elle a toujours été l'âme de la philosophie, dont tous les progrès dépendent de la présence de cette idée. Il doit rester surtout d'Hegel l'application de son idée générale à l'histoire, à toutes les sortes d'histoires. Il n'y aura point de philosophie de l'histoire, si l'on n'admet pas que l'humanité est en marche pour réaliser une fin; point d'histoire de la philosophie, si l'on ne suppose un enchaînement systématique dans toutes ses révolutions (1).

6° Herbart enfin aura montré des premiers que c'est sur les ruines de l'idéalisme, mais de ces ruines mêmes, que pourra s'élever une philosophie nouvelle. En essayant vainement de rétablir l'ancien dogmatisme, il aura prouvé que cette philosophie doit être un idéalisme réaliste, un réalisme idéaliste, fondé, non sur l'identité, mais sur l'harmonie entre la raison et le monde.

Dans cette œuvre, les idées qui ont inspiré Kant,

(1) Ce jugement ne nous paraît pas réserver à M. de Schelling sa juste part dans cette double partie de la science, l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire.

Fichte, Jacobi, Schelling, Hegel, seront conservées malgré la destruction de la partie systématique de leurs doctrines; rien de ce qu'ils ont soutenu d'exclusif et d'absolu ne subsistera sans modification; mais la philosophie allemande se retrempera dans une révolution conciliatrice qu'il est impossible de caractériser, tant que M. de Schelling n'aura pas achevé l'œuvre du système définitif qu'il a promis à l'Europe.

Tel est le jugement qui termine le Mémoire n° 2, et il nous reste à vous rendre compte du sentiment de votre section sur le Mémoire lui-même.

L'analyse que nous en avons faite devant vous vous a prouvé, par son étendue même, combien ce travail est approfondi, du moins pour les parties de la philosophie allemande qu'il a embrassées. Et nous ne reprochons pas à l'auteur d'avoir circonscrit ses études. Quel que soit le mérite de Reinhold, de Bouterweck, de Fries, de Solger, de Schulze, de Schleiermacher, etc., ils ne pouvaient trouver ici la place qu'ils occuperaient certainement dans une histoire complète de la philosophie allemande. Les doctrines examinées dans ce Mémoire ont été exposées avec développement, avec exactitude, avec intelligence, et, sous ce rapport, c'est un ouvrage

sérieusement instructif et dont la publication nous paraîtrait de la plus grande utilité.

Sans doute on aurait pu désirer que l'auteur s'emparât avec plus d'autorité des doctrines qu'il étudie, et qu'en leur conservant leurs caractères, il se les appropriât en quelque sorte pour les mieux faire connaître. Une analyse moins complète, moins détaillée, plus libre, plus éclectique, frapperait davantage l'esprit du lecteur, et lui laisserait une idée plus nette de chaque système. Mais un tel procédé serait moins sûr, et n'inspirerait pas une aussi entière confiance que celui qui a été suivi. Il est impossible de n'être pas frappé de la connaissance très-étendue que l'auteur a montrée de la langue, de l'histoire et des monuments de la philosophie allemande. Il est pénétré de son esprit, et il le reproduit avec une consciencieuse fidélité.

Quant à l'appréciation, elle est en général digne d'un juge éclairé; mais elle n'est pas toujours assez décisive. Elle ne porte pas sur toutes les choses importantes. Dans ses résumés critiques, l'auteur relève quelques points parfois arbitrairement choisis. Il semble hésiter à juger les doctrines au fond; il les apprécie en elles-mêmes plus que dans leur vérité absolue. On sent constamment qu'il aime beaucoup

l'Allemagne et la philosophie, et qu'il lui en coûterait de dire tout ce qu'il en pense.

Il s'est décidé cependant par moments, et à la fin il a exprimé une conclusion générale dont vous aurez remarqué la juste sévérité. D'ailleurs l'opinion philosophique qui règne dans tout cet écrit n'est pas équivoque. L'auteur dit quelque part que, sur la fin de sa vie, Jacobi se rapprocha du kantisme. Ce rapprochement nous paraît être également son idée favorite. Il est pour un rationalisme psychologique, qui respecte et raffermisse, en leur donnant une base scientifique, les principes généraux de la raison humaine et les croyances fondamentales de la morale et de la religion. C'est là une sagesse pratique en philosophie qui règne en général dans nos écoles, et qui nous paraît bien convenir aux besoins et aux qualités de l'esprit français.

L'ouvrage a été exécuté avec soin plutôt qu'avec art. Le style est simple, juste, et géneralement clair, sans faux goût, sans prétention, mais sans éclat et quelquefois sans élégance. Il se ressent un peu du long commerce de l'auteur avec les idiomes germaniques. Il y a, pour ainsi dire, trop de mots, comme dans toute traduction, même libre, de l'allemand. Les termes d'école pourraient aussi être moins prodigués. Mais il faut songer que l'auteur avait à

rendre pleinement intelligibles en français Kant, Fichte, Hegel. Ceux qui ont essayé de cette entreprise en connaissent la difficulté.

En résumé, le Mémoire n° 2 est un bon ouvrage, et un ouvrage utile, qui atteste un excellent esprit, et dont la publication est très désirable dans l'intérêt des connaissances philosophiques.

La section de philosophie propose donc à l'Académie de donner le prix à l'auteur du Mémoire n° 2 (M. Willm), et d'accorder une mention très-honorable à l'auteur du Mémoire n° 3 (M Guiran), en regrettant qu'il ne soit pas possible de lui décerner une récompense spéciale.

Messieurs, dans tout ce que l'Académie vient d'entendre, pas un mot n'a été dit au nom de votre section sur le fond même de la philosophie. Nous exposons des systèmes d'après les expositions qui sont sous nos yeux, et nous transcrivons, en les abrégeant, les conclusions qu'on nous soumet. Puis nous vous proposons de juger du mérite du travail, et de couronner l'auteur des plus complètes expositions et des conclusions les plus solides. Voilà toute notre œuvre, et l'Académie ne nous demanderait peut-être rien de plus.

Cependant il nous semble que ceux à qui vous

avez conféré l'insigne honneur de représenter la philosophie dans l'Institut de France ne sauraient passer devant cette grande image de la philosophie allemande, en gardant obstinément un craintif silence. Il y a, grâce au ciel, une philosophie française, et tout au moins comme autorité critique, elle n'est plus niée ni méconnue. Au sein de la liberté de penser, qui plaît au génie national, et que protègent nos institutions, il existe, ce nous semble, certains principes convenus dans notre pays, et qui dominent en général dans tous les esprits éclairés. Au nom de ces principes, qui ne sont plus les formules d'un système individuel, mais les règles du sens commun philosophique en France, il peut nous être permis, non de juger dans son entier la philosophie allemande, mais de la caractériser par rapport à nous, et de nous distinguer d'elle en signalant tout à la fois son originalité et ses erreurs.

Nous pensons qu'on peut considérer la philosophie du point de vue de la science et du point de vue de la vérité.

La science doit être conforme à la vérité ; mais la vérité n'est pas seulement dans la science, car les hommes sont raisonnables avant d'être savants, et ne sont pas toujours raisonnables autant qu'ils sont savants. Quelle est donc la différence entre la science

et la vérité ? c'est la méthode ; la science n'est ou ne doit être en dernière analyse que la vérité méthodique.

La raison humaine dans son essence est l'organe de la vérité. Ce qu'elle tient pour la vérité est la vérité, parce qu'elle-même elle est la raison. Mais quand elle arrive à la vérité par la méthode, elle est la science. La science appelée philosophie est celle de la vérité philosophique. La vérité philosophique est ce que la raison tient pour vrai sur la nature de l'homme, et partant sur celle de Dieu, et partant sur les rapports de Dieu et de l'homme, du monde intelligible et du monde sensible. Car tout cela se tient, et tout savoir suppose l'unité dans ce qui connaît, et l'harmonie dans ce qui est connu.

La vérité touchant Dieu et l'homme, c'est, en philosophie, ce que la raison humaine s'est révélé à elle-même, depuis que l'homme s'est souvenu qu'il est une créature pensante. La science peut se juger par sa conformité avec cette vérité, patrimoine éternel de la raison humaine. En jugeant la science sur ce modèle, on juge réellement de sa méthode, qui est bonne et fidèle, si la science est vraie ; mauvaise et trompeuse, si la science est fausse.

D'où il suit qu'une philosophie, et même sa méthode, peut être jugée par ses résultats.

Mais la méthode en elle-même, la méthode, cette part exclusive de la science dans la connaissance humaine, cet excédant de la philosophie sur la raison naturelle, c'est là ce qui caractérise et diversifie le plus profondément les écoles, les systèmes, les époques; et lorsque l'expérience et la réflexion ont concouru pour affermir la foi scientifique dans une méthode, l'esprit est autorisé, la science est fondée, à contrôler directement et à réprouver en elle-même toute méthode différente et surtout opposée. On peut se croire en droit de lui imputer, de lui prédire des résultats qui la condamneront. Or, c'est là le point sur lequel la science dispute et le sens commun vulgaire se tait; c'est donc à une question de méthode que peut, à la rigueur, se ramener tout débat philosophique.

Nous n'hésitons pas à dire que si l'on prend la philosophie allemande dans son ensemble, que si on la considère comme un système ayant une unité telle que les phases de son histoire ne soient que les développements d'une même pensée (et c'est ainsi que les Allemands eux-mêmes tendent à la considérer), la philosophie française ne peut pleinement accepter la philosophie allemande ni dans sa méthode, ni dans ses résultats, ni au point de vue de la science, ni au point de vue de la vérité.

En effet, la doctrine d'Hegel est alors le dénouement nécessaire du drame de la philosophie allemande; or, la vérité n'est pas dans les derniers résultats de l'école d'Hegel. La doctrine de l'identité de l'être et de la pensée aboutit sous nos yeux, par la voie du panthéisme, aux croyances d'un matérialisme vulgaire, aux conclusions dont notre XVIIIe siècle lui-même n'a pas voulu. Dans ces triviales conséquences de prémisses paradoxales, nous ne reconnaissons pas la vérité.

Si nous regardons par quel chemin l'Allemagne y a été conduite, il nous paraît qu'elle s'est montrée infidèle à cette sage et sûre méthode inaugurée par Descartes, et que pourtant l'Allemagne aussi aurait pu tenir pour nationale, car elle est devenue celle de Leibnitz et lui a servi à redresser Descartes lui-même. Cette méthode est bien dans la pensée première de Kant, et même de Fichte. Kant en a fait peut-être, au moins sur de certains points, l'application la plus rigoureuse et la plus profonde. Mais, faute d'en avoir aperçu toute l'étendue et toute la fécondité, il n'a pu sortir des limites hypothétiques qu'il s'était posées que par de nobles inconséquences; il n'a retrouvé la vérité tout entière qu'en dehors de la science. La philosophie de Kant est en deçà de la raison humaine. Ainsi, il a condamné ses

successeurs, s'ils ne revenaient pas sur ses prémisses, soit à s'enfermer dans l'étroite fausseté d'un système, soit à n'en sortir qu'en changeant de méthode. C'est ce dernier parti qu'ont pris les successeurs de Fichte. La philosophie n'a pas produit peut-être de génies plus étendus ni plus riches ; mais elle ne les a pas suivis dans leurs courses lointaines, et en édifiant ce qu'ils ont appelé la science, ils lui ont ôté le caractère essentiel de la science, la fidélité inviolable à la méthode. Pour nous expliquer clairement et en termes techniques, dans la méthode psychologique qui ne sait pas unir indissolublement à la psychologie l'ontologie, dans la doctrine ontologique, qui ne s'appuie pas constamment sur la psychologie, nous ne reconnaissons plus la méthode philosophique des modernes, nous ne reconnaissons pas les conditions fondamentales de la science.

Ainsi, ni comme vérité, ni comme science, la philosophie allemande ne réalise pour nous l'idéal de la philosophie.

Ce jugement serait trop sévère s'il demeurait ainsi absolu dans les termes. Mais brisez cette unité historique de la philosophie allemande, prenez-la dans ses divers moments, cherchez-la dans ses différentes écoles, dans ses principaux représentants, vous sentirez renaître en vous l'estime, l'adhésion, l'ad-

miration. Les fragments obtiendront souvent l'approbation que vous refusez à l'ensemble. Vous trouverez de toutes parts des modèles d'analyse et de déduction, du neuf, du vrai, de l'ingénieux, de grandes vues, des idées profondes, des pensées fines, enfin de partielles vérités et des chefs-d'œuvre de méthode.

Ceux même à qui nous osons respectueusement notifier de consciencieuses dissidences, nous nous faisons gloire de nous instruire à leur école, et nous tenons qu'ils doivent figurer au premier rang parmi les maîtres du genre humain. Il nous paraît même que la France ne peut que gagner à entendre leurs leçons, et c'est par là que l'Académie a bien mérité de la philosophie en ouvrant un concours dont le résultat certain sera de dissiper en partie les nuages qui cachent encore l'Allemagne pensante à nos regards. Mais nous persistons à croire qu'en s'éclairant des lumières, qu'en s'enrichissant des idées de la philosophie allemande, la philosophie française doit rester inviolablement fidèle aux croyances fondamentales de la raison humaine et à la méthode de Descartes.

TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
Préface	V
I. — Considérations générales	*Id.*
II. — Kant	IX
III. — Fichte	XXXIII
IV. — Schelling	LXVII
V. — Hegel	CXII
Rapport sur le concours ouvert par l'Académie des Sciences Morales et Politiques, pour l'examen critique de la philosophie allemande	1
Mémoire n° 1	8
Mémoire n° 3	21
Mémoire n° 2	82

FIN.

Extrait du Catalogue

DE LA LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE.

NOUVELLES PUBLICATIONS.

ABÉLARD, par M. Ch. de Rémusat, membre de l'Institut. 2 vol. in-8. 1845 ..... 15 fr.

DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE, Rapport à l'Académie des Sciences morales et politiques, précédé d'une Introduction sur la doctrine de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel, par M. Ch. de Rémusat. 1 vol. in-8. 1845..... 6 fr.

CRITIQUE DE LA RAISON PURE, par Emm. Kant. 2e *édition en français*, traduite sur la 1re édition allemande : contenant tous les changements faits par l'auteur dans la 2e édition, des notes et une Biographie de Kant, par J. Tissot, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon. 2 vol. in-8. 1845..... 15 fr.

CRITIQUE DU JUGEMENT, suivie d'un Essai sur le beau, par Emm. Kant, traduite en français par M. Barni, professeur de philosophie au collége Louis-le-Grand, avec une Introduction du traducteur. 2 vol. in-8. 1845..... 13 fr.

DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE. Rapport à l'Académie des Sciences morales et politiques, précédé d'un Essai sur la méthode des Alexandrins et le mysticisme, et suivi d'une traduction des morceaux choisis de Plotin, par M. B. Saint-Hilaire, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 1845. 6 fr.

BRUNO ou **DU PRINCIPE DIVIN ET NATUREL DES CHOSES**, par de Schelling, trad. de l'allemand par Cl. Husson. 1 v. in-8. 1845. 4 fr.

MÉTHODE POUR ARRIVER A LA VIE BIENHEUREUSE, par Fichte, avec une Introduction de Fichte fils, traduite de l'allemand par Francisque Bouillier, professeur en philosophie à la Faculté des Lettres de Lyon. 1 vol. in-8. 1845..... 7 fr.

MÉLANGES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX, par Bordas-Demoulin, auteur du *Cartésianisme* (*ouvrage couronné par l'Institut*). 1 vol. in-8. 1845..... 7 fr. 50 c.

PRÉCIS D'UN COURS ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE à l'usage des colléges, rédigé d'après le programme officiel de l'Université, avec l'indication des passages à consulter par Ch. Bénard, professeur de philosophie au collége de Rouen. 1 vol. in-8. 1845..... 7 fr.

DE LA PHILOSOPHIE POSITIVE, par E. Littré. 1 v. in-8. 1845. 2 fr.

DES PENSÉES DE PASCAL, par Vic. Cousin. 1 vol. in-8. 2e édition revue et augmentée. 1845..... 7 fr. 50 c.

Ouvrage approuvé par le Conseil Royal de l'Instruction publique pour les classes de Rétorique et de Philosophie.

JACQUELINE PASCAL, par Vic. Cousin. in-12. 1845..... 5 fr.

COURS D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE, par Vic. Cousin. 6 vol. in-18, format anglais..... 24 fr.

PREMIÈRE SÉRIE.

Tome Ier. — Histoire des principaux systèmes de la philosophie moderne sur la question de l'existence personnelle. — Histoire des principaux systèmes de la philosophie moderne, sur la nature, l'origine et la légitimité de nos connaissances intellectuelles et dans l'ordre moral.

Tome II. — Histoire des derniers systèmes de la philosophie moderne, sur le Vrai, le Beau et le Bien.

Tome III. — Histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle. — École sensualiste. — École écossaise.

DEUXIÈME SÉRIE.

Tome Ier. — Introduction générale à l'histoire de la philosophie.

Tome II. — Esquisse d'une histoire générale de la philosophie.

Tome III. — Examen de la philosophie de Locke.

ÉLÉMENTS DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT HUMAIN, par DUGALD-STEWART ; traduits en français par M. L. PEISSE : avec une Notice sur sa vie et ses travaux. 3 vol. in-12 format anglais. 10 fr. 50 c.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES D'ARNAULD, comprenant : les Objections contre les Méditations de DESCARTES, la Logique de PORT-ROYAL, le Traité des Vraies et des Fausses Idées, publiées par C. JOURDAIN, professeur de philosophie. 1 gros vol. in-12..... 3 fr. 50 c.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE BOSSUET, comprenant : la Connaissance de Dieu et de soi-même, le Traité du libre Arbitre, la Logique, divers fragments, etc. : publiées par M. L. DE LENS, professeur de philosophie. 1 gros vol. in-12..... 3 fr. 50 c.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE FÉNELON, comprenant : le Traité de l'existence de Dieu, les Lettres sur divers sujets de métaphysique, la Réfutation du système de MALEBRANCHE ; précédées d'un Essai sur FÉNELON, par M. VILLEMAIN, avec un Avertissement et des Notes par M. DANTON, agrégé de philosophie. 1 gros vol. in-12..... 3 fr. 50 c.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MORALES DE NICOLE, comprenant : un choix de ses Essais, et publiées avec des Notes et une Introduction par C. JOURDAIN, professeur de philosophie. 1 gros vol. in-12. 3 f. 50 c.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, par le docteur HENRI RITTER, traduit de l'allemand par J. TRULLARD. 2 gros vol. in-8. 1844..... 15 fr.

Cet ouvrage fait suite à l'*Histoire de la philosophie ancienne*. 4 vol. in-8°.. 32 fr.

DE LA CERTITUDE DANS SES RAPPORTS AVEC LA SCIENCE ET LA FOI, par ÉDOUARD MERCIER. 1 vol. in-8° 1845. 6 fr.

LETTRES PHILOSOPHIQUES SUR LES VICISSITUDES DE LA PHILOSOPHIE, relativement à l'Origine et au Fondement des connaissances humaines depuis DESCARTES jusqu'à KANT, par le baron PASCAL GALLUPPI, professeur de philosophie à l'Université royale de Naples ; traduites de l'italien sur la 2e édition par L. PEISSE, avec une Introduction du traducteur. 1 vol. in-8. 1844..... 6 fr.

LOGIQUE D'ARISTOTE, traduites en français *pour la première fois*, et accompagnée de Notes perpétuelles, par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, professeur de philosophie au Collége de France. 4 v. gr. in-8. 1845. 30 fr.

PENSÉES SUR LA LIBERTÉ DE PHILOSOPHER EN MATIÈRE DE FOI, par CH. MARTIN WIELAND, suivies des Réflexions du traducteur sur le Rapport de la liberté de conscience. 1 v. in-8. 1844. 4 fr.

THÉORIE DE LA RAISON IMPERSONNELLE, par M. FRANCISQUE BOUILLIER, membre correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des Lettres de Lyon. 1 vol. in-8. 1844..... 6 fr.

ESSAI D'UNE NOUVELLE THÉORIE SUR LES IDÉES FONDAMENTALES, ou les Principes de l'entendement humain, par F. PERON, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Besançon, 1 vol. in-8. 1844..... 7 fr.

DES CAUSES CONDITIONNELLES ET PRODUCTRICES DES IDÉES, ou de l'Enchaînement naturel des propriétés et des phénomènes de l'âme, par GRUYER. 1 vol. in-8. 1844..... 6 fr.

TRAITÉ DE LOGIQUE ou Essai sur la théorie de la science, à l'usage des établissements de l'Instruction secondaire, par DUVAL-JOUVE, professeur de philosophie. 1 vol. in-8. 1844..... 6 fr.

Ouvrage autorisé par le Conseil royal de l'instruction publique.

LA SCIENCE DU VRAI, philosophie théorique et pratique, spéculative et expérimentale, traduite de l'allemand de KOENIG. 1 v. in-8. 1844. 6 fr.

DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES, par une Société de professeurs de philosophie. 4 vol. en 8 livraisons 1845
Prix de chaque livraison..... 5 fr.

DE LA

PHILOSOPHIE

ALLEMANDE

RAPPORT

à l'Académie des Sciences Morales et Politiques

PRÉCÉDÉ D'UNE

INTRODUCTION

sur les doctrines

DE KANT, DE FICHTE, DE SCHELLING ET DE HEGEL

PAR C. DE RÉMUSAT

MEMBRE DE L'INSTITUT

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

QUAI DES AUGUSTINS, 19

1845

2

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
GRADUATE LIBRARY

DATE DUE

~~JAN 29 1975~~		
NOV 1 4 197		

BOUND
FEB 18 1926
UNIV. OF MICH. LIB.
UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06588 4317
BOOK CARD
DO NOT REMOVE
A Charge will be made
if this card is mutilated
or not returned
with the book
GRADUATE LIBRARY
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ANN ARBOR, MICHIGAN
GL
DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD